

WISSENSLITERATUR IM MITTELALTER

Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt

Herausgegeben von

Horst Brunner, Harald Dickerhof,
Dietrich Huschenbett, Philipp Kaiser, Gundolf Keil, Ernstpeter Ruhe,
Rolf Sprandel, Georg Steer, Benedikt K. Vollmann, Norbert Richard Wolf

BAND 20

WIESBADEN 1995

DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Historische Typologie der deutschen
Heiligenlegende des Mittelalters
von der Mitte des 12. Jahrhunderts
bis zur Reformation

von

Edith Feistner

WIESBADEN 1995
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Feistner, Edith:

Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des
Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur
Reformation / von Edith Feistner. – Wiesbaden : Reichert,
1995

(Wissensliteratur im Mittelalter ; Bd. 20)

Zugl.: Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1993

ISBN 3-88226-821-2

NE: GT

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH7 –, neutral)

© 1995 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen.

Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort.....	IX
0. Wege und Ziele der Legendenforschung - methodische Vorüberlegungen	1
I. Grundlegung: Die lateinische Tradition der Heiligen- legende.....	23
1. Morphologische Elemente und Bauformen der Legende.....	23
1.1. Syntagmatische Verknüpfung: Bauformen der Märtyrergeschichten	26
1.2. Paradigmatische Reihung: Bauformen der Bekennergeschichten.....	33
1.3. Zusammenfassung	45
2. Diskurstypologische Elemente der Legenden- kommunikation	49
2.1. Die Träger der Legendenkommunikation.....	50
2.1.1. <i>Litterati</i> und <i>illitterati</i> : Bildungsgeschichtliche Voraussetzungen	50
2.1.2. <i>Clerici</i> und <i>laici</i> : Die kirchenrechtliche Schranke.....	60
2.2. Kollegiale und hierarchische Kommunika- tion: Fallstudien	65
2.2.1. Kleriker unter sich: Esoterische Legendenkommunikation als Selbstdarstellung einer Bildungselite (Walther von Speyer)	67
2.2.2. Kleriker und Laien: Die laikale Teilhabe in Abgrenzung zum klerikalen Ganzen (Hincmar von Reims).....	75
2.2.3. Kleriker für Laien: Exoterische Legendenkommunikation und Abbreviatur (Hincmar-Rezeption in der 'Legenda aurea' und in 'Der Heiligen Leben').....	80
2.3. Zusammenfassung	84

Inhalt

II.	Die volkssprachliche Heiligenlegende in Deutschland	89
1.	Die Legende vor dem Durchbruch von Legendar und Prosa: Von der Mitte des 12. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts	90
1.1.	Märtyrerlegenden	90
1.1.1.	Typus und Variation: Vier Versionen der Margaretenlegende als exemplarische Fallstudie	91
1.1.1.1.	Detailanalyse	91
1.1.1.2.	Gesamtinterpretation und Bestandsaufnahme	108
1.1.2.	Vom Standardtyp zum kompendiös- gelehrten Extremfall: Hugos von Langenstein 'Martina'	116
1.1.3.	Legende als religionspädagogisches Propädeutikum für höfische Laien: Der Prager 'Christophorus'	125
1.1.4.	Legende als höfisch-repräsentative Dichtung: Der 'Georg' Reinbots von Durne	134
1.1.5.	Zusammenfassung	146
1.2.	Bekennerlegenden	149
1.2.1.	Kirchenfürsten: Heiligkeit und öffentliches Amt	151
1.2.1.1.	Papst Silvester ('Kaiser- chronik', 'Trierer Silvester', Konrad von Würzburg)	151
1.2.1.2.	Bischof Servatius (Heinrich von Veldeke, 'Oberdeut- scher Servatius')	165
1.2.2.	Eremiten und Asketen: Heiligkeit und Innerlichkeit	177
1.2.2.1.	Der monastische Einsiedler Aegidius ('Trierer Aegidius')	177
1.2.2.2.	Der urbane Einsiedler Alexius (Konrad von Würzburg, 'Alexius A')	185

Inhalt

1.2.3. Der <i>sanctus novus</i> . Franziskus von Assisi: Heiligkeit und neue Ordensform	193
1.2.3.1. Zu den offiziellen Viten des Ordensgründers (Thomas von Celano, Bonaventura)	195
1.2.3.2. Die volkssprachlichen Adaptationen (Lamp- recht von Regensburg, Jacob von Maerlant).....	199
1.2.4. Zusammenfassung	211
2. Legendarlegenden und Einzellegenden, Vers- legenden und Prosalegenden: Vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zum Ende des 15. Jahrhunderts	216
2.1. Legenden in Legendaren	217
2.1.1. Verslegendare	220
2.1.1.1. 'Passional' (3. Buch)	220
2.1.1.1.1. Märtyrer- legenden	222
2.1.1.1.2. Bekenner- legenden	229
2.1.1.2. 'Märterbuch'	236
2.1.1.2.1. Märtyrer- legenden	241
2.1.1.2.2. Bekenner- legenden	245
2.1.1.3. 'Der maget krone'	249
2.1.2. Prosalegendare	258
2.1.2.1. Die 'Elsässische Legenda aurea'	258
2.1.2.1.1. Märtyrer- legenden	261
2.1.2.1.2. Bekenner- legenden	266
2.1.2.2. 'Der Heiligen Leben'	271
2.1.2.2.1. Märtyrer- legenden	275
2.1.2.2.2. Bekenner- legenden	283
2.1.2.3. Das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' der Zisterzienserin Marga- retha <i>dicta Regula</i>	292
2.1.3. Zusammenfassung	306

Inhalt

2.2.	Einzellegenden	310
2.2.1.	Verslegenden: Der Typ des Heiligen- 'Büchleins' in Handschrift und Druck am Beispiel der Margaretenlegende..	311
2.2.2.	Prosalegenden	325
2.2.2.1.	Prosa für Literaturkenner: Reinbot-Rezeption im 'Zürcher Georg'	325
2.2.2.2.	Volkssprachliche Prosa als Stellvertretung offizieller Latinität: Die Übersetzung von Bonaventuras 'Legenda Maior' aus dem Frei- burger Klarissenkloster ..	337
2.2.3.	Zusammenfassung	350
III.	Zum Verhältnis von volkssprachlicher und lateinischer Tradition der Heiligenlegende	354
	Literaturverzeichnis	366
	Register	400

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahr 1993 abgeschlossen und im Herbst 1993 von der Philosophischen Fakultät II der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet; zwischenzeitlich erschienene Forschungsliteratur zum Thema ist berücksichtigt.

Das Vorwort bildet traditionell den Ort des Dankens. Ich schließe mich dieser Konvention gerne und nicht nur im Sinne einer floskelhaften Pflichtübung an. Vielfach nämlich durfte ich gerade dort Unterstützung erfahren, wo keinerlei Verpflichtung dazu bestand oder Eigeninteressen dies ohnehin nahegelegt hätten.

An erster Stelle gilt dies für Horst Brunner, der mir zur Habilitation den Weg nach Würzburg gebahnt hat. Auf seine Initiative hin wurde meine Schrift in die Reihe "Wissensliteratur im Mittelalter" aufgenommen. Mein Dank richtet sich aber auch an Norbert Richard Wolf, Wolfgang Brückner, Rolf Sprandel und Ernstpeter Ruhe, die die weiteren Fakultätsgutachten verfaßt haben, an die Mitglieder der Würzburger Philosophischen Fakultät II insgesamt sowie an das Herausgeberkollegium der Reihe "Wissensliteratur im Mittelalter".

Die Badische Landesbibliothek Karlsruhe, die Württembergische Landesbibliothek Stuttgart und die Stadtbibliothek Trier erfüllten prompt und unbürokratisch meine Wünsche nach Mikrofilmaufnahmen. Werner Williams-Krapp danke ich nicht nur für hagiographische Ermunterung; er und seine Mitarbeiterinnen beim Editionsprojekt 'Der Heiligen Leben' stellten mir großzügig Handschriftenkopien und umfangreiches Textmaterial zur Verfügung. Noch ungedruckte Arbeiten überließen mir Thomas Klein, Georg Mayer und Hans-Friedrich Rosenfeld (+). Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die Druckkostenbeihilfe.

Hilkert Weddige sowie Volker Schindler, Siegbert Peetz und Christine Sauer haben trotz teilweise ganz anderer Interessenschwerpunkte die Genese dieser Studie engagiert begleitet, sei es durch praktische Hilfe, durch kritisches Zuhören oder durch gelegentliche Signale der Ungeduld, die mich nicht im hagiographischen Elfenbeinturm versinken ließen. In ganz besonderer Weise aber verbindet sich die Entstehungszeit meiner Arbeit mit P. Engelbert Grau OFM. Ihm, der mir mit Wissenschaft und Weisheit so vieles ins Leben übersetzte, sei das Buch herzlich zugeeignet.

München, im Mai 1994

Edith Feistner

Die Feststellung, daß die christliche Heiligenlegende das ganze Mittelalter hindurch einen schon quantitativ herausragenden Anteil am überlieferten Schrifttum einnimmt, ist ein Gemeinplatz. Angesichts des umfassenden, stände- und schichtenübergreifenden 'Sitzes im Leben' und angesichts der Multifunktionalität der Legende nehmen die Verbreitung und die enorme Zahl der Lebensbeschreibungen heiliger bzw. als heilig geltender Personen im christlichen Mittelalter nicht wunder. Legende und Heiligenkult bildeten ein eminent wichtiges Instrument für die Missionierung.¹ Sie dienten der Stärkung und Belebung des Christentums, der 'Erbauung' der Christen, die zur Nachfolge der Heiligen und dadurch zur Nachfolge Christi aufgerufen wurden, zugleich aber auch ein Angebot der Sinnstiftung, ja der ganz praktischen Hilfe durch Gebetserhörungen erhielten - eine Verheißung, die sich im Brauchtum allerdings verselbständigen konnte.² Die Legende hatte einen festen Platz im monastischen Tagesablauf,³ erreichte durch ihre Verankerung in der Liturgie umfassende Öffentlichkeitswirkung und strukturierte den gesamten Jahresablauf im christlichen Sinn, wie es sich in der Form der *Legendare per circulum anni* widerspiegelt, deren beliebtestes, die 'Legenda aurea', in mehr als tausend Handschriften erhalten ist und vor 1500 sogar öfter gedruckt wurde als die Bibel.⁴ Die Legende ging ein in die Predigt- bzw. Exempelliteratur und wurde zu einem wesentlichen Bestandteil der Geschichtsschreibung, sie wurde zur literarischen Quelle, beeinflusste Dichtung wie bildende Kunst.

In Anbetracht der immer wieder hervorgehobenen Relevanz der Heiligenlegende für das mittelalterliche Leben insgesamt ist die Forderung nach einer gattungsgeschichtlichen Untersuchung ebenfalls ein Gemeinplatz mit

1 Vgl. H. Delehaye: Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1955 (= Abdruck der 3^e édition revue. Bruxelles 1927). S. 140-201.

2 Vgl. z.B. S. Deneffe: Hagiographie sans texte: le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine. In: J.-Cl. Schmitt (Hg.): Les saints et les stars. Le Texte hagiographique dans la culture populaire. Paris 1983. S. 135-142.

3 Vgl. etwa B. de Gaiffier: L'hagiographe et son public au XI^e siècle. In: Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen. Bruxelles/Paris 1947. S. 135-166 (wieder abgedruckt in B. de Gaiffier: Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. Bruxelles 1967 [= subsidia hagiographica 43]. S. 475-507).

4 Vgl. W. Williams-Krapp: Die deutschen Übersetzungen der 'Legenda aurea' des Jacobus de Voragine. In: PBB 101 (1979). S. 252f.

langer Tradition.⁵ Paradoxerweise hat man es bis auf rare Ausnahmen⁶ dabei auch bewenden lassen, obwohl (weil?) an Arbeiten zu Legenden einzelner Heiliger, zu Teilbereichen und zu Detailfragen wahrlich kein Mangel herrscht. Dazu kommt, daß mit der Multifunktionalität der Legende ein multidisziplinäres Forschungsinteresse einhergeht, das nicht nur die Zahl der Publikationen hat weiter anschwellen lassen, sondern zudem mehrere, komplementäre und divergierende, Auffassungen des Begriffs *Legende* ins Spiel gebracht hat. Wenn Felix Karlinger dringlich ein von interdisziplinärer Kooperation getragenes Projekt zur Erforschung der Legende fordert,⁷ so ist ihm nur beizupflichten. Was dabei aber gerade nicht übersehen werden darf, ist, daß die komplexen und von Disziplin zu Disziplin teilweise durchaus verschiedenen Fragestellungen im Sinn der jeweiligen Fachwissenschaft zunächst einmal strikt auseinandergehalten werden müssen. Denn erst ein klar umrissenes Problem- und Begriffsfeld ermöglicht ja überhaupt eine im Bewußtsein der jeweiligen Spezialisierung methodisch reflektierte und damit wirklich fruchtbare, auf gegenseitige Ergänzung und Korrektur zielende interdisziplinäre Kooperation - eine Kooperation, die sich im Fall der Legende tatsächlich nicht nur anbietet, sondern sich gebietet.

Die Legendenerforschung sei deshalb nach den maßgeblich an ihr beteiligten Wissenschaften bzw. Teildisziplinen zumindest in den jeweils charakteristischen Grundtendenzen skizziert, sowohl, um die Dimension dessen, was sich mit der Legende verbinden kann, zu umreißen, als auch, um vor diesem Hintergrund den Standpunkt zu profilieren, der dieser - literaturwissenschaftlichen - Arbeit zugrundeliegt.

Nicht notwendig und vielfach auch nicht primär mit schriftlichen Aktualisierungen der Legende und deren Interpretation als je konkretes, geschlossenes Textganzes beschäftigen sich *Völk er k u n d e*, *v e r g l e i c h e n d e V o l k s k u n d e* und *V o l k s k u n d e* im

5 Vgl. etwa schon A. Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Halle 1930 (zit. n. der 6., unveränd. Aufl. Tübingen 1982. S. 59).

6 Hier ist v.a. zu nennen Th. Wolpers: *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*. Tübingen 1964 (= Buchreihe der Anglia 10).

7 F. Karlinger: *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*. Darmstadt 1986. S. X. Leider läßt dieser Forschungsbericht an Systematik zu wünschen übrig; auch die Literatúrauswahl ist oft unausgewogen und nicht auf dem neuesten Stand.

engeren Sinn. (Auch die archetypische bzw. analytische Symboldeutung der *Psychologie* läßt sich in diesem Zusammenhang nennen.) Außerdem kann hier der Begriff von Kult bzw. Hagiographie in einem anthropologisch allgemeinen, nicht an eine bestimmte Religion oder gar Konfession gebundenen Rahmen gesehen werden.

Die Spannweite eines derartigen Ansatzes illustriert zum einen der provokant zugespitzte Titel des Sammelbandes eines Kongresses der *Société d'ethnologie française*: "Les saints et les stars."⁸ Wurde hier 'Hagiographie' als "dispositif idéologique" (S. 6) verstanden und vielseitig - aber durchaus differenziert⁹ - auf Analogien in den westeuropäischen Gesellschaften der Gegenwart hin untersucht,¹⁰ so beschäftigte sich umgekehrt die etwa von Wilhelm Wundt vertretene Fragestellung mit dem Ursprung der Legende in mythischer Vorzeit.¹¹

Bleibt ein Ansatz wie der Wundts, der Märchen und Sage bzw. Legende in ihrem Verhältnis zum Mythos zu fassen sucht, notwendig im Abstrakten, so widmeten sich umso akribischer die motivgeschichtlichen Arbeiten den in christlichen wie außerchristlichen Legenden erzählten Geschichten selbst. Als profilierter Vertreter dieser Forschungsrichtung ist neben Pietro Toldo mit seiner materialreichen, aber unübersichtlichen und unkommentierten Motivaufzählung¹² und neben der lesbareren, auf ma-

8 J.-Cl. Schmitt (Hg.): *Les saints et les stars* (= Anm. 2).

9 Ebensowenig wie die Heiligen im Gegensatz zu H. Usener (u.a.: *Die Legenden der hl. Pelagia*. Trier 1879) oder P. Saintyves (*Les saints successeurs des dieux*. Paris 21930) als bloße Nachfolger der heidnischen Götter gesehen werden, stellen die Träger die Stars mechanisch auf eine Stufe mit den Heiligen (vgl. *Les saints et les stars*. S. 7f., 17).

10 Vgl. v.a. die Beiträge zum Bereich "Les idoles électriques" (S. 251ff.). - Daß sich Beispiele bis in die jüngste Zeit hinein vermehren lassen, zeigt etwa die 'offizielle' Verleihung des Titels "Living Legend" an den Leadgitarristen Pete Townshend im Sommer 1991 (vgl. SZ vom 14.6.91. S. 48). Schon Jolles (Einfache Formen, [= Anm. 5], S. 60f.) wies ja auf Analogien zwischen Legende und Sportbericht hin. - Neuerdings wird der Begriff *Legende* auch auf unbelebte Statussymbole wie Autos oder Tennisrackets angewandt (vgl. SZ vom 30.1.89. S. 39 und SZ vom 27.6.89. S. 9).

11 W. Wundt: Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos. In: *Archiv f. Religionswissenschaft* 11 (1908). S. 200-222. - Vgl. dazu auch M. Lüthi: Märchen. 6., durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart 1976 (= Slg. Metzler 16). S. 12-14 und H. Bausinger: Formen der "Volkspoesie". 2., verb. u. verm. Aufl. Berlin 1980 (= Grundlagen d. Germanistik 6). S. 226-228.

12 P. Toldo: *Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter*. In: *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte* 1 (1901), 2 (1902), 4 (1904), 5 (1905), 6 (1906), 8 (1908), 9 (1909).

gische Substrate hin ausgerichteten Arbeit von Charles Grant Loomis¹³ insbesondere Heinrich Günter zu nennen. Sein zusammenfassendes, vielzitiertes Werk mit dem mißverständlichen Titel "Psychologie der Legende"¹⁴ stellt eine groß angelegte Sammlung von Motiven dar, die zwar die "eigenchristlichen Anpassungen" von der "gemeinmenschlichen Legende" abtrennt, diese aber nicht über die allgemeine anthropologische Konstante der Sehnsucht nach Hilfe und Geborgenheit (gepaart mit einem Zug zur Apologie) hinaus strukturell näher bestimmt. Günter bekannte sich ja auch schon 1910 ausdrücklich dazu, "vom Einzelmotiv auszugehen, nicht von der geschlossenen Erzählung".¹⁵ So läßt sich sein Buch in der Tat eher "als vorläufiger Ersatz eines Thompsonschen 'Motiv-Index' der Legende" betrachten.¹⁶ Denn aufgrund der hauptsächlich in der Dokumentation der Verbreitung bestimmter Motive liegenden Zielsetzung trägt es weder zur Textinterpretation bei noch zu einer Morphologie der Legende, da die je spezifischen Funktionen der Motive, deren Verknüpfungen und die Art, wie sie erzählerisch vermittelt werden, völlig unbeachtet bleiben.

Dennoch kann die Erforschung der Legende nicht nur von einer einschlägigen volkswissenschaftlichen Kult- und Kulturraumforschung,¹⁷ sondern sehr wohl auch von der internationalen Folkloristik bzw. der Märchenforschung profitieren, die ja eben u.a. Stith Thompson repräsentiert. Man muß sich dabei aber der Sonderrolle der (christlichen) Legende mit dem "Primat des geschriebenen Worts"¹⁸ gegenüber Märchen oder Sage bewußt sein, selbst wenn nicht vergessen werden darf, daß neben der schriftlich fixierten Tradition bei den Legenden auch ein 'volkstümlich'-mündlicher Überlieferungstyp anzusetzen ist, der Spuren im Brauchtum, im Bild oder

13 Ch. G. Loomis: *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge/Mass. 1948.

14 H. Günter: *Psychologie der Legende*. Freiburg/Br. 1949.

15 H. Günter: *Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg 1910. S. 8.

16 Vgl. L. Schmidt: *Die Volkserzählung. Märchen - Sage - Legende - Schwank*. Berlin 1963. S. 237.

17 Vgl. v.a. M. Zender: *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*. Düsseldorf 1959; ders.: *Regionale und soziale Auswirkungen in der Heiligenverehrung*. In: *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Hg. v. H. Bekker-Nielsen u.a. Odense 1981 S. 9-26.

18 Bausinger: *Formen der "Volkspoesie"* (= Anm. 11). S. 200.

im Lied hinterlassen hat.¹⁹ Zum einen kann die Beachtung der historischen Bedingtheit ebenfalls bei Märchen eine Brücke zur Legende schlagen, etwa bei Dietz-Rüdiger Moser, der im Märchen auch ein subtiles, Sprache und Denken des 'Volkes' berücksichtigendes Mittel der religiösen Unterweisung sieht, dessen sich Missionare und Katecheten als "hochqualifizierte Didaktiker" bedienten.²⁰ Zum anderen können aber ebenso Untersuchungen anregend sein, bei denen die Berührungspunkte mit der Legende zumindest nicht so unmittelbar auf der Hand liegen, beispielsweise Vladimir Propps strukturalistische Morphologie des Märchens²¹ und Max Lüthis Formbeschreibung des Märchens.²² Die Methode der Proppschen Märchenmorphologie etwa wurde von Georg Mayer auf die Viten der ost- und südslavischen Mönche und Hierarchen übertragen²³ - ein Textkorpus, das sich allerdings von der Legendenliteratur des lateinischen Westens unterscheidet. Anlehnungen an Propp finden sich aber auch in Alain Boureaus Studie zur 'Legenda aurea'.²⁴ Und Lüthis Arbeit, die in der Reihe der v.a. im Fall des Märchens kritischen Auseinandersetzung mit André Jolles' Buch "Einfache Formen" steht,²⁵ bietet im Zu-

-
- ¹⁹ Vgl. etwa Schmidt: Die Volkserzählung (=Anm. 16). S. 235; Bausinger: Formen der "Volkspoesie" (=Anm. 11). S. 202-204 (zu L. Kretzenbacher: Heimkehr von der Pilgerfahrt. In: Fabula 1 [1958]. S. 214-227; J.-Cl. Schmitt (Hg.): Les saints et les stars (=Anm. 2). Bereich "Récits à plusieurs voix" (S. 27ff.); weitere Literatur bei Karlinger: Legendenforschung (=Anm. 7). S. 85f. (Karlinger), S. 87-91 (Kretzenbacher), S. 96 (D.-R. Moser); vgl. auch D.-R. Moser: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin 1981 (mit weiterer Literatur).
- ²⁰ D.-R. Moser: Christliche Märchen. Zur Geschichte, Sinngebung und Funktion einiger "Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm. In: Gott im Märchen. Im Auftrag d. dt. Märchenges. hg. v. J. Janning, H. Gehrts u.a. Kassel 1982. S. 97.
- ²¹ V. Propp: Morphologie des Märchens. Hg. v. K. Eimermacher. Frankfurt/M. 1975 (=stw 131).
- ²² M. Lüthi: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. Tübingen 1985 (=UTB 312).
- ²³ G. Mayer: Morphologie der Vita. Zur Struktur ost- und südslavischer Mönchs- und Hierarchenviten. Habil. (masch.) Bochum 1971.
- ²⁴ A. Boureau: *La Légende dorée*. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298). Paris 1984; vgl. auch ders.: Les structures narratives dans la *Legenda aurea*: de la variation au grand chant sacré. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 Mai 1983. Paris 1986. S. 57-76.
- ²⁵ Vgl. Lüthi: Das europäische Volksmärchen (=Anm. 22). S. 6; Bausinger: Formen der "Volkspoesie" (=Anm. 11). S. 55-69 und ders.: Einfache Form(en). In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. K. Ranke u.a. Bd. 3. Berlin/New York 1981. Sp. 1211-1226.

sammenhang mit der Abgrenzung des Märchens von anderen Formen der 'Volkspoesie' auch für das Verständnis der Legende bzw. des christlich-transzendentalen Wunderbegriffs (im Gegensatz zum 'eindimensionalen' Märchenwunder)²⁶ wichtige Gesichtspunkte, um Jolles' einseitige Profilierung des *imitatio*-Aspektes zu ergänzen.²⁷

Anzumerken bleibt freilich, daß gerade im Bereich der Volkskunde der Legendenbegriff mitunter diffus bleibt und unreflektiert auf jede Erzählung übertragen wird, in der - wie auch immer - Gott, die Mutter Gottes oder der Teufel vorkommen.²⁸ Auch der Terminus *Legendenbild* bzw. *Bildlegende* ist auf die verschiedensten religiösen Inhalte bezogen.²⁹ Offenbar überwiegt hier das Interesse an der Vielfalt der Ausdrucksformen 'volkstümlicher' Religiosität das an einem strikter systematisierenden Zugriff. Dazu kommt, daß die Volkskunde ja selbst gleichsam eine interdisziplinäre Disziplin mit entsprechend facettenreichen Problemstellungen ist.

Primär von schriftlich bezeugten Legenden gehen dagegen die Geschichtswissenschaft, die Theologie und die Literaturwissenschaft aus - allerdings mit unterschiedlich akzentuierten Problemstellungen und Erkenntnisinteressen.

Die Geschichtswissenschaft, die im Einflußbereich von Aufklärung bzw. empirischem Positivismus stand, beachtete in ihrer ereignisgeschichtlichen Fixierung die mittelalterlichen Heiligenlegenden lange Zeit allenfalls als karge Lieferanten vereinzelter, in mühsamer Spurensuche zu ermittelnder historischer Fakten. Ausnahmen bestätigen nur die

26 Vgl. Lüthi: Das europäische Volksmärchen (= Anm. 22). S. 12, 55f. sowie ders.: Märchen (= Anm. 11). S. 11f.

27 Vgl. Jolles: Einfache Formen (= Anm. 5). S. 23-61.

28 Während etwa Bausinger (Formen der "Volkspoesie" [= Anm. 11]. S. 205f.) sauber zwischen Legenden, Sagen und Mirakelberichten differenziert, versteht Karlinger unter *Legende* ganz vage einen "auf religiöse Thematik gerichtete[n] Sinnzusammenhang" (Legendenforschung [Anm. 7]. S. 4). So äußert er denn auch andernorts zwar das Bewußtsein von Zuordnungsproblemen (vgl. F. Karlinger: Vom Austausch der Jenseitsgestalten und Wandel der Funktion in der Volksprosa. In: Gott im Märchen [= Anm. 20]. S. 62-75), bleibt in seiner Anwendung von Begriffen wie *Legendenmärchen* (S. 66f.) oder *Sagenmärchen* (S. 68) aber diffus.

29 Vgl. etwa Karlinger: Legendenforschung (= Anm. 7). S. 13-16; L. Kretzenbacher: Bilder und Legenden - Erwandertes und erlebtes Bilderdenken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. Klagenfurt 1971 bzw. ders.: Legendenbilder aus dem Feuerjenseits - Zum Motiv des 'Losbetens' zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben. Wien 1980.

Regel.³⁰ In den letzten Jahrzehnten allerdings wurde die Legende als Geschichtsquelle "in einem neuen Sinne" entdeckt, "als Zeugnis für Geist und Gesellschaft", wie es Friedrich Prinz in einem programmatischen Aufsatz darlegte;³¹ und Friedrich Lotter postulierte in seinem perspektivenreichen Beitrag zur Grundsatzfrage nach dem historischen Erkenntniswert hagiographischer Quellen sogar deren ganz besondere Relevanz im Hinblick auf neuere mentalitätsgeschichtliche Ansätze.³² Dieser mentalitätsgeschichtliche Impuls, der besonders von den Forschern der französischen Annales-Gruppe ausging, hat denn auch, gepaart mit einem Aufschwung von Alltags- und Regionalgeschichte, eine Reihe von Arbeiten über Legenden nach sich gezogen. Die Perspektive konzentrierte sich zunächst gleichwohl auf Adelsheilige, also auf ein Personal von unmittelbarer politischer Relevanz, und widmete sich dabei v.a. der Umbruchphase in der Merowingerzeit, als die Adels Herrschaft durch die Christianisierung unter einen neuen Legitimationsdruck geraten war.³³ Seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre erschienen aber auch Untersuchungen zu einem breiter angelegten Materialkorpus. Neben Michael Goodichs computergestützter Analyse der Viten von Heiligen aus dem 13. Jahrhundert,³⁴ die er als Datenlieferanten zur Rekonstruktion wirtschafts-, sozial- und

30 Hier ist v.a. zu nennen O. Köhler: *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts*. Berlin 1935 (= *Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte* 77).

31 F. Prinz: *Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie*. In: *LiLi* 11 (1973). S. 17-36; vgl. auch ders.: *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8. Jahrhundert)*. München/Wien 1965 (2., durchges. u. erg. Aufl. 1988).

32 F. Lotter: *Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*. In: *HZ* 229 (1979). S. 298-396. Vgl. auch G. Scheibelreiter: *Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität*. In: *Fälschungen in Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH*. München, 16.-19. September 1986. Teil V: *Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschung*. Hannover 1988 (= *MHG Schriften* 33/V). S. 283-319 sowie D. von der Nahmer: *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*. Darmstadt 1994. S. 80-123 (dieses Bändchen wendet sich freilich eher an den historisch interessierten Leser ohne einschlägige Vorkenntnisse).

33 Vgl. etwa F. Graus: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Prag 1965; K. Bosl: *Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingischen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian*. In: *Speculum Historiale*. Fs. f. J. Spörl. Freiburg/München 1965. S. 167-187.

34 M. Goodich: *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the thirteenth Century*. Stuttgart 1982 (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 25).

frömmigkeitsgeschichtlicher Entwicklungstendenzen auswertete, müssen hier an erster Stelle die Arbeiten von André Vauchez genannt werden: Insbesondere an sein 1981 erschienenes Werk "La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge" ist zu erinnern,³⁵ in dem er anhand einer Auswertung der Kanonisationsakten vom 12. bis 15. Jahrhundert Problemfelder früherer Untersuchungen³⁶ aufgriff, weiterführte und z.T. auch revidierte. Dieses Werk erlaubt nicht nur, die Wandlungsprozesse und das Wechselverhältnis von offiziell-klerikaler Haltung und 'populärer' Frömmigkeit näher zu bestimmen und in ihren auch allgemeineren mentalitätsgeschichtlichen Dimensionen zu beleuchten, sondern ebenso das Verhältnis von Prozeßakten und Legendenproduktion. Damit bietet sich eine Nahtstelle zur Literaturwissenschaft an, wie dies etwa auch bei der von Prinz gestellten Frage nach der historischen Begründung für das Weiterleben tradierter Topoi³⁷ zu beobachten ist.

Gleichwohl bleibt - notwendig - der Fragehorizont des Historikers ein anderer: Auch die neueren Arbeiten, die nicht mehr Heilige als positivistisch rekonstruierbare Größen betrachten, beschäftigen sich ja mit der gesellschaftsgeschichtlichen Transparenz spezifischer Heiligkeitskonzeptionen, aber weniger mit der Beschreibung von Texten selbst. So muß sich der Historiker auch besonders für die jeweils 'neuen' Heiligen interessieren, die im Umkreis der entsprechenden Untersuchungszeit gelebt haben oder kanonisiert wurden, und weniger etwa für die frühchristlichen Heiligen, denen umgekehrt aufgrund ihres fortdauernden Stellenwerts für die Legendenproduktion des Mittelalters aus der Sicht der Literaturwissenschaft große Bedeutung zukommen kann.

Aus einem ganz anderen Beweggrund steht auch bei der (katholischen) *Theologie* die Frage nach der Historizität im Mittelpunkt, bildet sie doch die Grundbedingung für die kirchenrechtliche Anerkennung des

35 A. Vauchez: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge*. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rom 1981 (=Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241).

36 Vgl. A. Vauchez: *La spiritualité du moyen âge occidental*. Paris 1975; E. Delaruelle: *La piété populaire au moyen âge*. Turin 1975; R. Manselli: *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montreal 1975.

37 Vgl. v.a. Prinz: *Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte* (=Anm. 31).

Heiligenstatus. Die theologische Sicht der Legenden wird in diesem Sinne von einer dogmatisch gebundenen Normativität geprägt.³⁸

Wie ja überhaupt die Beschäftigung mit der Hagiographie eine traditionelle Domäne der Bollandisten war,³⁹ so kommt ihnen mit Vertretern wie de Smedt, Poncelet, Delehaye oder de Gaiffier (um nur einige zu nennen) auch in der modernen Forschung ein herausragender Platz zu. Besonders Hippolyte Delehayes zahlreiche, mit stupendem Wissen gefüllte Arbeiten, die von dem Bestreben getragen sind, Heiligenkult und kritisch-aufgeklärten Geist der Moderne miteinander zu verbinden,⁴⁰ erlebten z.T. mehrere Auflagen noch lange nach seinem Tod im Jahr 1941⁴¹ und Übersetzungen auch ins Deutsche.⁴² In dem Standardwerk "Les légendes hagiographiques" unternahm Delehaye schon 1905, insofern anderen Wissenschaften um Jahrzehnte voraus, einen Gesamtüberblick über die Legendenliteratur. Seine ausschließlich am Grad der historischen Authentizität des Berichteten orientierte Klassifizierung, die auch anderwärts übernom-

38 So heißt das LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. 3. Freiburg 1959) unter dem Stichwort *Erbauung* ausdrücklich nur die Lektüre derjenigen Legenden für gut, die "historisch zuverlässig" seien (Sp. 962).

39 Zur Geschichte des Bollandismus vgl. R. Aigrain: *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*. Paris 1953. S. 329ff.

40 Grundsätzliches dazu etwa in H. Delehaye: *Sanctus*. In: *An. Boll.* 28 (1909). S. 145-200; ders.: *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelles 1934 (= *subsidia hagiographica* 21).

41 H. Delehaye: *Les légendes hagiographiques*. 1. Aufl. Bruxelles 1905. 4. Aufl. 1955 (nach dieser Auflage wird in der Folge zitiert). - Ders.: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 1. Aufl. Bruxelles 1921. 2. Aufl. (revue et corrigée) 1966.

42 Die hagiographischen Legenden. Kempten/München 1907 (übers. v. E.A. Stückelberg).

men wurde,⁴³ ist jedoch zumindest literaturwissenschaftlich von geringem Wert, obwohl sich Delehaye einer literaturwissenschaftlichen Terminologie bedient: Er spricht von Legenden als "romans historiques" bzw. als "romans d'imagination" (S. 4ff., 106ff.), definiert dabei aber *roman* einzig und allein durch die mehr oder weniger weit gehende "combinaison fantaisiste" ohne zuverlässige schriftliche Grundlage im Gegensatz zum offiziellen Protokoll oder zum Augenzeugenbericht (S. 108f.). Aus dieser den Bestand der Heiligen und ihrer Viten radikal auf die historische Substanz reduzierenden Perspektive geht es ja auch nicht darum, die Texte als literarische Erzeugnisse zu würdigen. Von den Qualitäten mittelalterlicher Autoren hält Delehaye ohnehin wenig (S. XIII), zumal er sie in anachronistisch-schiefer Wertung des fortgesetzten Plagiats zeicht (S. 83).

Wenn bei alledem aber keinesfalls die große Leistung übersehen werden darf, die Delehaye und die Bollandisten generell schon im Hinblick auf die Aufarbeitung wertvollen Materials zuzuerkennen ist - man denke nur an die beeindruckenden Forschungsunternehmen der *Acta Sanctorum*, der *Analecta bollandiana* und der *Subsidia hagiographica*, zusammen mit der *Bibliotheca hagiographica latina, graeca und orientalis* -, so sei andererseits auch der gerade für das Textverständnis so wichtige formgeschichtliche Impuls der evangelischen Theologen um Hermann Gunkel, Rudolf Bultmann und Martin Dibelius erwähnt. Bultmann und

43 Vgl. etwa Aigrain: L'hagiographie (= Anm. 39). S. 128ff. - Auch sonst sind Versuche, Legenden zu typisieren, oft am Grad der Historizität orientiert: So wollte L. Zoepf die Heiligen-Biographie von der Heiligen-Vita und der Heiligen-Legende im Sinn einer fallenden Linie hinsichtlich der "Rücksicht auf die historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung" voneinander abgrenzen (Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig/Berlin 1908. S. 34). Hier trifft er sich mit Delehaye, der - gegen die historische wie etymologische Bedeutung - *Legende* verstehen will als "récit [...] non conforme à l'histoire" (Les légendes hagiographiques. S. 11). Vgl. neuerdings auch S. Ringlers Unterscheidung zwischen *Vita* und *Legende*, die derjenigen Zoepfs ähnelt (Zur Gattung *Legende*. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. K. Ruh zum 60. Geburtstag. Hg. v. P. Kesting. München 1975. S. 269). Auch J. Triers Differenzierung zwischen einer kurzfristigen und einer langfristigen *Legende*, letztere definiert als tiefgreifende Umformung des historischen Substrats durch "legendäre Ereignisse", geht in diese Richtung (Der Heilige Jodocus. Sein Leben und seine Verehrung. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung. Breslau 1924. S. 36f.). Obwohl derartige Unterscheidungen fraglos interpretatorisch relevant sein können, ist es m.E. eine unhistorische Rückprojektion, *Legende* i.S. eines ungeschichtlichen bzw. aufs Exemplarisch-Allgemeine ausgerichteten Heiligenlebens geradezu als Gattungsterminus von der (Heiligen-) *Vita* i.S. einer geschichtlich-'individuellen' Lebensbeschreibung abgrenzen zu wollen.

Dibelius etwa analysierten die Redaktionsarbeit der Evangelisten und sahen die zu beobachtenden literarischen Verfahren nach Gunkels funktionaler Gattungsdefinition⁴⁴ im Zusammenhang mit den jeweiligen Bedürfnissen der Gemeinde. Dabei werteten sie auch das Moment der kerygmatischen Veranschaulichung gegenüber einer allein an der Historizität des Berichteten orientierten Betrachtungsweise auf.⁴⁵ Die Frage nach dem - seinerseits ja durchaus in historischer Perspektive situierten - 'Sitz im Leben' ist mittlerweile allgemein, gerade auch in der Literaturwissenschaft, schon sprichwörtlich geworden. Sie auf die Heiligenlegenden anzuwenden, liegt ganz besonders nahe, sind sie doch als Fortsetzung der biblischen Glaubenswahrheiten zu verstehen.⁴⁶ Im übrigen wird seit längerem auch von katholischer Seite das "Skandalon der Fiktionalität"⁴⁷ einer modifizierten Betrachtung unterworfen.⁴⁸

Ohne theologisch-dogmatische oder an der Meßlatte der Historizität ausgerichtete Vorgaben kann sich die Literaturwissenschaft den Legenden zuwenden. Ein Blick in die Forschungsgeschichte lehrt allerdings, daß Bewertungskriterien und Einschätzung der Texte keineswegs immer deshalb schon unbedingt eigene Konturen gegenüber Theologie oder Geschichtswissenschaft gehabt haben. Das gilt v.a. für die Mittellateinische Philologie, die hier auch deshalb an erster Stelle genannt werden muß, weil in ihren Zuständigkeitsbereich ja der Löwenanteil der

44 Vgl. R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. 3., durchges. Aufl. mit Ergänzungsheft. Göttingen 1957. S. 3-5; M. Dibelius: Die Formgeschichte. 6. Aufl. (= 3. photomech. Nachdruck d. 3. Aufl. mit einem erweiterten Nachtrag v. G. Iber. Hg. v. G. Bornkamm. Tübingen 1971). S. 7f. - Zum volkswissenschaftlichen Einfluß der Frage nach dem 'Sitz im (Volks-)Leben' vgl. W. Brückners Artikel zu H. Gunkel. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 6. Sp. 300.

45 Vgl. Bultmann: Die Geschichte (= Anm. 44). S. 196; Dibelius: Die Formgeschichte (= Anm. 44). S. 295.

46 Vgl. E. Dorn: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (=Medium Aevum 10). S. 131-141.

47 H. Zirker: Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott. In: Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie. Hg. v. W. Sanders u. K. Wegenast. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983. S. 36. - Vgl. auch W. Pannenberg: Das Irreale des Glaubens. In: Funktionen des Fiktiven. Hg. v. D. Henrich u. W. Iser. München 1983. S. 17-34.

48 Vgl. beispielsweise die Forderung von J.B. Metz nach einer "narrativen Theologie" (dazu B. Wacker: Zehn Jahre "narrative Theologie" - Versuch einer Bilanz. In: Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott [= Anm. 47]. S. 13-32). Sie führte zu einer sich interdisziplinär öffnenden Beschäftigung mit der Kategorie der 'Erfindung', auch wenn sich die Diskussion freilich nicht unmittelbar auf die Hagiographie bezieht. Vgl. auch W. Brückner: "Narrativistik". Versuch einer Kenntnisnahme theologischer Erzählforschung. In: Fabula 20 (1979). S. 31-33.

Überlieferung fällt bzw. die volkssprachlichen Versionen zumindest im Mittelalter bis auf ganz wenige Ausnahmen direkt oder indirekt auf lateinischen Vorlagen fußen. Das Interesse an den Legenden war in der Mittel-lateinischen Philologie aber nur peripher, und wenn die Texte nicht ohnehin - auch hier - bloß als bedauerlich dürftige Quellen historischer Fakteninformation gehandelt wurden, betrachtete man sie *cum grano salis* allenfalls als rhetorisches oder prosodisches Übungsfeld für Kleriker und Klosterschüler. Einige wenige Stimmen, die wie Willibrord Lampen eine grundsätzliche und über punktuelle Analysen hinausgehende Neubesinnung der Legendenforschung forderten,⁴⁹ blieben lange ohne Echo, wobei allerdings die Schwierigkeit der immensen, kaum überschaubaren Zahl der überlieferten Texte nicht übersehen werden darf.

So gingen in den 60er und 70er Jahren Impulse zur Erforschung der lateinischen Legendenliteratur eher von Nachbarphilologien aus, insbesondere von germanistischer Seite. Neben Erhard Dorns Untersuchung zum Typ des Sünderheiligen⁵⁰ sind hier die v.a. von Friedrich Ohly und seinen Arbeiten⁵¹ angeregten Dissertationen Gerhard Strunks⁵² und Rolf Schulmeisters zu erwähnen,⁵³ die sich mit lateinischen Legendenprologen beschäftigen. Obwohl der von Ohly ausgehende Anspruch, eine Poetik der Prologe könne bereits mit einer spezifischen Poetik der Legende selbst gleichgesetzt werden,⁵⁴ sicherlich zu kurz greift, ist Strunks Buch geradezu zu einem Standardwerk über die mittelalterliche Stildiskussion im Ringen um die dem heiligen Gegenstand angemessene Sprachform geworden, das nicht nur die Studien von Ernst Robert Curtius⁵⁵ modifizieren, sondern auch die von Erich Auerbach⁵⁶ ergänzen kann. Schulmeister sei-

⁴⁹ W. Lampen: Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters. In: Liber floridus. Mittellateinische Studien. P. Lehmann zum 65. Geburtstag. Hg. v. B. Bischoff u. S. Brechter. St. Ottilien 1950. S. 121-129. Vgl. auch Wolpers: Die Heiligenlegende (= Anm. 6). S. 10-14.

⁵⁰ Dorn: Der sündige Heilige (= Anm. 46).

⁵¹ Vgl. besonders F. Ohly: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm. In: ZfdA 91 (1961/62). S. 1-37.

⁵² Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (= Aevum medium 12).

⁵³ Aedificatio und imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971.

⁵⁴ Vgl. Ohly: Wolframs Gebet (= Anm. 51). S. 19.

⁵⁵ Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München 111993.

⁵⁶ Sermo humilis. In: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern. S. 25-53; ders.: Sacrae scripturae sermo humilis. In: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern 1967. S. 21-26.

nerseits suchte anhand der Leitbegriffe *aedificatio* und *imitatio* zudem das über die Prologe hinausgehende konstitutive Formprinzip der Legende zu fassen. Seine an sich bedenkenswerte These von der Legende als einer im jeweiligen Heiligen als *postfigura Christi* zentrierten Exempla-Reihe belegte er freilich an problematischen Beispielen wenig plausibel.⁵⁷

Ein wichtiger Beitrag aus den eigenen Reihen kam schließlich 1986 bzw. 1988 mit Walter Berschins dreibändigem Werk "Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter", das sich zum Ziel setzt, das Desiderat des diachronischen Zugriffs zu füllen, auch wenn es leider nur bis in die Karolingerzeit hinein reicht.⁵⁸ Hier geht es allerdings wiederum eher um eine Stil- als um eine Gattungsgeschichte. So faßt Berschin denn auch unter dem Begriff *Biographie* "alles, was es an mittelalterlicher Lebensbeschreibung gibt" (Bd.1. S. 21), ununterschieden zusammen.

Um so mehr war es besonders der Deutschen Philologie um die Bestimmung des vielbeschworenen 'Wesens' der Legende zu tun, nachdem ja bereits Herder die mittelalterlichen Legenden als "Erbauungsgeschichten", als "Tugend- und Andachtsbilder" wieder entdeckt hatte.⁵⁹ Das Interesse an der Legende wurde im 20. Jahrhundert sowohl durch die Diskussion um Jolles' "Einfache Formen"⁶⁰ als auch durch das allgemeine Engagement für Gattungsfragen gefördert. Namen wie Wolfgang Kayser, Günther Müller, Robert Petsch, Emil Staiger und Karl Viëtor, aber auch Walter Benjamin zeugen davon. Speziell der Legende wandten sich Müller und Petsch zu,⁶¹ allerdings, einem Trend der Zeit folgend, mit einem ontolo-

⁵⁷ Schwer verständlich, daß Schulmeister nach durchaus stringenter Argumentation im 1., von lateinischen Legendenprologen ausgehenden Teil mit einem methodischen Weitsprung zu mhd. Werken wie dem 'Willehalm', dem 'Armen Heinrich', 'Mai und Beaflo', dem 'Guten Gerhard', dem 'Engelhard' oder 'Wilhelm von Wenden' übergeht (vgl. S. 79f.) und allen Ernstes diese heterogene Gruppe in ein und dieselbe Rubrik zwingen will, eben die der (Kunst-)Legende. Natürlich kann man intentionale Ähnlichkeiten konstatieren, wenn man nur die Kriterien abstrakt genug ansetzt. Der Erkenntnisgewinn ist dann aber fraglich.

⁵⁸ W. Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. I.: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen; II.: Merowingische Biographien. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter; III.: Karolingische Biographien. Stuttgart 1986, 1988 und 1992 (=Quellen u. Unters. zur lat. Philol. d. Ma.s 8, 9 und 10).

⁵⁹ Sämtliche Werke. Hg. v. B. Suphan. Bd. 16. Berlin 1887. S. 388. - Vgl. auch P. Merker: Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesleben. Leipzig 1906. S. 29-40.

⁶⁰ Jolles: Einfache Formen (= Anm. 5).

⁶¹ G. Müller: Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich. In: Euph. 31 (1930). S. 454-468. R. Petsch: Die Lehre von den "Einfachen Formen". In: DVjs 10 (1932). S. 335-369.

gisch-substantialistischen Konzept von Gattung, das die Perspektive auf immanente Konstanten richtete. Wie klein dann der Schritt zur Normativität ist, zeigte sich etwa bei Hellmut Rosenfeld, der seit den 50er Jahren Position zur Legendenfrage bezog⁶² und dem die deutsche Literaturwissenschaft die bis heute einzige und trotz des schmalen Umfangs durchaus materialreiche Überblicksdarstellung der volkssprachlichen Legenden verdankt.⁶³ Rosenfeld propagierte: Die Legende "ist eine fest bestimmbare Gattung! Die der Legende eigene Form besteht in einem objektiven, schlichten Bericht".⁶⁴ Er stand und steht mit seiner Einschätzung der Legende als Ausdrucksform eines vermeintlich 'volkstümlich'-naiven Glaubens sicherlich nicht allein. Seine oben zitierte (als Gattungsbestimmung natürlich auch viel zu unpräzise) Aussage illustriert aber, wie ein ganz bestimmter historischer Funktionstyp der Legende - Rosenfeld beruft sich auf die 'Legenda aurea'⁶⁵ - unversehens und gleichsam *ex cathedra* zur Norm aufgestellt wird für das, was "ehrlich echte" Legende zu sein habe,⁶⁶ und sich so auch literaturwissenschaftlich ein quasi dogmatisches Verfahren von Approbierung oder Eliminierung in Kraft setzt.

Ansonsten stagnierte aber die Forschung zur mittelalterlichen Legende bis in die 70er Jahre hinein.⁶⁷ Erwähnung verdient neben Siegfried Ringlers Versuch, ausgehend von Schulmeister die christliche Heiligenlegende des Mittelalters in allgemeinem Sinn zu bestimmen,⁶⁸ insbesondere die

62 Die Legende als literarische Gattung. In: GRM 33 (1951/52). S. 70-74.

63 H. Rosenfeld: Legende. 4., verb. u. verm. Aufl. Stuttgart 1982.

64 Rosenfeld: Die Legende als literarische Gattung (=Anm. 62). S. 72. Vgl. auch ders.: Legende (=Anm. 63). S. 15.

65 Die Legende als literarische Gattung (=Anm. 62). S. 71.

66 Die Legende als literarische Gattung (=Anm. 62). S. 73. In seinem Band zur Legende (=Anm. 63) S. 4 stellt er später zwar zunächst seine eigene Normativität in Frage, kehrt aber im historischen Teil des Bandes immer wieder dorthin zurück (vgl. S. 38, 54f., 69).

67 Nicht viel besser stand es um die Erforschung der modernen Legende. Vgl. J. Dabrock: Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Düren 1934; B. Lermen: Moderne Legendendichtung. Bonn 1968. Belebt wurde die Diskussion durch H.-P. Eckers Schrift (Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart/Weimar 1993), die legendenartige Texte bis hin zur Science-Fiction-Literatur interpretiert. Einleitend wird ein entsprechend weit gefaßtes Modell der Gattung im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz entwickelt. Dadurch, daß Ecker die spezifisch christliche Perspektivierung von vornherein hintanstellt, gerät die Arbeit zur fruchtbaren Provokation. Doch bleibt es fraglich, inwieweit der nonchalante Umgang mit der kulturgeschichtlich nun einmal christlich geprägten Bezugsbasis der Texte legitim ist.

68 Ringler: Zur Gattung Legende (=Anm. 43). - Vgl. auch ders.: Viten und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. München 1980.

Dissertation von Ulrich Wyss.⁶⁹ Der anspruchsvolle Titel "Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik" täuscht freilich darüber hinweg, daß es sich lediglich um eine Untersuchung zu einigen ausgewählten Dichtern des 13. Jahrhunderts handelt, bei der zudem die so wichtige Vorlagenfrage und der Bezug zur lateinischen Tradition überhaupt höchstens punktuell gestreift werden. Prinzipielle Skepsis gegenüber Gattungsbegriffen - ein Trend in einer nun ontologiefreudig gewordenen Zeit - dient überdies als Argument dafür, die einzelnen Texte nicht "nach demselben Prinzip" zu analysieren (S. 29), nach Belieben fast jedem Kapitel andere Kategorien zugrunde zu legen. Das hehre Ziel, "die Illusion einer gattungsgeschichtlichen Immanenz" zu destruieren (S. 29f.), in allen Ehren: So viele lose Enden lassen unbefriedigt.

Den bis heute wohl maßgeblichsten Forschungseinsatz markierte schließlich die Würzburger Forschergruppe "Prosa des deutschen Mittelalters" um Kurt Ruh bzw., für den Bereich der Legende, Konrad Kunze und Werner Williams-Krapp. Auch wenn die Arbeiten sich im Sinn des Gesamtprojekts besonders auf das Spätmittelalter und dort v.a. auf den Typ der *legendae novae*, d.h. der voluminösen Kurzlegendare, konzentrieren, bedeuten sie einen Meilenstein in der Legendenforschung insgesamt: Auf der Grundlage der von Ruh schon in seiner Habilitationsschrift⁷⁰ erprobten überlieferungsgeschichtlichen Methoden wurde eine umfassende heuristische Ausgangsbasis geschaffen,⁷¹ aus der nicht zuletzt lange überfällige wissenschaftliche Editionen von so weit verbreiteten volkssprachlichen

69 Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973.

70 K. Ruh: Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik. Bern 1956.

71 Vgl. v.a. W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986. Williams-Krapp hat auch einen maßgeblichen Anteil an den Heiligenartikeln in der 2. Auflage des Verfasserlexikons, das seinerseits wichtige Informationen über z.T. noch unedierte Handschriften enthält und so zu einem herausragenden Hilfsmittel der Legendenforschung geworden ist (Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begr. v. W. Stammer, fortgef. v. K. Langosch. 2. völlig neu bearb. Aufl. hg. v. K. Ruh u.a. Bde. 1ff. Berlin 1978ff.). - K. Kunze legte schon 1969 eine monographische Einzelstudie zu Maria Aegyptiaca vor und überblickt deren seit der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert entstandenen volkssprachlichen Legenden (besonders in Legendaren) neben Zeugnissen in Predigt, Hymnus oder Gebet auch in lateinischer Sprache (Studien zur Legende der Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin 1969; vgl. auch: Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen. Hg. v. K. Kunze. Berlin 1978).

Prosawerken wie der 'Elsässischen Legenda aurea' und 'Der Heiligen Leben' hervorgegangen bzw. im Hervorgehen begriffen sind.⁷² Erst diese Voraussetzungen ermöglichen es, die Wirkungsgeschichte auch älterer Verslegenden und Verslegendare in ihrer spätmittelalterlichen Verlängerung überhaupt abzuschätzen und näher zu analysieren. Zum anderen hat die Erschließung der Dimensionen des Legendar- bzw. Legendenmarktes im Literaturbetrieb am Vorabend der Reformation generell die Relevanz der Legendenliteratur wieder vermehrt ins Bewußtsein gerufen und so das Interesse an ihr gefördert.

Im Sinne einer methodischen Ergänzung, die dazu beitragen kann, die Erkenntnismöglichkeiten weiter auszuschöpfen, die das nun vorliegende Material bietet, bzw. um ganz allgemein das Bild von Legendenliteratur schärfer zu konturieren, sei hier noch auf eine Arbeit aus dem Bereich der Englischen Philologie hingewiesen, die eine Vorreiterrolle in der literaturwissenschaftlichen Legendenforschung beanspruchen kann: die Habilitationsschrift von Theodor Wolpers über die englische Heiligenlegende des Mittelalters.⁷³ Denn sie hat das vorgeführt, was jüngst Klaus Graf in einem kleinen Forschungsreferat zu Recht forderte, nämlich daß man "viel näher am Text" ansetzen müsse.⁷⁴ Wolpers hat nach einleitenden Überlegungen zu den Konstanten von Hagiographie bzw. Legende an einer schon fast unübersichtlichen Zahl von Texten minutiös die facettenreichen Variationen des "Legendenerzählens" über die Jahrhunderte hin dokumentiert. Wenn man sicherlich auch geteilter Meinung sein muß, ob es hinreicht, allein "Erbauungstendenzen" zum *tertium comparationis* für Entwicklungen zu machen, und ob man tatsächlich überhaupt von vornherein von Entwicklungen ausgehen kann, die in einer stringenten linearen Progression bestehen, beweist Wolpers' Arbeit gleichwohl eindrucksvoll, wie fruchtbar gerade im Fall der Legende eine einläßliche philologische Auseinandersetzung mit den Texten ist. Einer der größten Trugschlüsse

⁷² Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. 1: Das Normalkorpus. Hg. v. U. Williams u. W. Williams-Krapp. Tübingen 1980; Bd. 2: Das Sondergut. Hg. v. K. Kunze. Tübingen 1983; Bd. 3: Die lexikalische Überlieferungsvarianz. Register, Indices. Hg. v. U. Williams. Tübingen 1990 (=Texte u. Textgeschichte 3, 10 und 21). Eine von W. Williams-Krapp initiierte Gesamtedition von 'Der Heiligen Leben' ist in Vorbereitung.

⁷³ Wolpers: Die englische Heiligenlegende (= Anm. 6).

⁷⁴ K. Graf: Forschungsbericht zur Legendenforschung. In: Blätter f. Württemberg. Kirchengesch. 89 (1989). S. 351.

der Legendenforschung ist es nämlich zu glauben, wenn man eine Legende kenne, kenne man alle.

Um die philologische Auseinandersetzung mit den Texten auf ein fruchtbares methodisches und gattungstheoretisches Fundament zu stellen, empfiehlt es sich aber, noch einen Blick in die Romanische Philologie zu werfen, auch wenn dort zumindest für den Bereich der französischen Literatur kein sonderlich großes Interesse an der Erforschung der Legende zu konstatieren ist⁷⁵ und manche Äußerungen über die Legende dementsprechend undifferenziert bzw. schief wirken. Davon sind selbst Arbeiten von Hans-Jörg Neuschäfer und Robert Jauß nicht ausgenommen.⁷⁶ Ihr Erkenntnisinteresse liegt allerdings auch nicht in Differenzierungen innerhalb

75 An thematisch umfassenderen Arbeiten ist nur eine ältere Dissertation zu verzeichnen (J. Merk: Die literarische Gestaltung der altfranzösischen Heiligenleben bis Ende des 12. Jahrhunderts. Diss. Zürich 1946); in jüngerer Zeit scheint weniger die Legende als das Marienmirakel Interesse gefunden zu haben (vgl. U. Ebel: Das altromanische Marienmirakel. Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung. Heidelberg 1965), bei dem anstatt des Heiligen meist ein Sünder im Zentrum steht, der durch die Hilfe Mariens aus einer Notlage errettet wird. Insgesamt wurden in der romanistischen Legendenforschung v.a. punktuell immer wieder bestimmte Einzelfälle - allen voran natürlich das 'Alexiuslied' - herausgegriffen. Vgl. dazu die Kritik des Bollandisten B. de Gaiffier: *Intactam sponsam relinquens*. A propos de la vie de S. Alexis. In: An. Boll. 65 (1947). S. 157-195. Diese methodisch grundsätzlich wichtige Arbeit ist aber offenbar nicht immer gebührend berücksichtigt worden. K. Berns etwa übergeht sie sogar in seiner Bibliographie (vgl. Das Leben des heiligen Alexius. Aus dem Altfranzösischen übersetzt v. K. Berns 1968 [=Klass. Texte d. rom. Ma.s in zweispr. Ausg. 6]. S. 47-52).

76 Vgl. den Schema-Annex am Ende des Beitrags von H.R. Jauß: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. 9.: Die kleinen Gattungen des Exemplarischen als literarisches Kommunikationssystem. In: H.R. Jauß: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze (1956-76). München 1977. S. 34-47. Wenn Jauß z.B. das Handlungsmodell typisiert sieht in "Vorbestimmung, Krise (Bekehrung), Bewährung (Passion), posthume Wirkung", so handelt es sich um eine von außen herangetragene Projektion, die im wesentlichen nur auf die kleine Spezialgruppe der Sünderheiligen wirklich zutrifft (vgl. ähnlich die Unterscheidung zwischen der Phase vor und nach der göttlichen Berufung bei Merk: Die literarische Gestaltung [=Anm. 75]. S. 53). Man braucht hier nur an das berühmte Beispiel vom hl. Nikolaus zu denken, der gleich von Geburt an asketische Zurückhaltung gegenüber der Mutterbrust übt. Vgl. ferner zur Verabsolutierung des *imitatio*-Gedankens, die Jauß von Jolles übernimmt, die differenzierte Analyse bei Wolpert: Die englische Heiligenlegende (=Anm. 6). S. 8. Schließlich ist auch die Anonymität der Zeugenschaft zumindest nicht immer das ausschlaggebende Kriterium für die Rezeption eines Textes als Legende gewesen: Man denke nur an das berühmte Beispiel der Paulalegende des Hieronymus (CSEL 55. S. 306-351), der als Verfasser sogar z.B. in der spätmittelalterlichen und volkssprachlichen 'Elsässischen Legenda aurea' präsent geblieben ist (Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. 1 [=Anm. 72]. S. 159/Z. 24-29.). - Neuschäfer scheint die Bekennerlegende geradezu als Sonderfall hinstellen zu wollen (vgl. Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 1983 S. 92).

der Gattung Legende selbst. Sie wollten vielmehr, von der Zielsetzung her ähnlich wie Jolles, die Legende als eine Gattung unter anderen in einem Netz von Kurzerzählungen bzw. "kleinen literarischen Gattungen der exemplarischen Rede"⁷⁷ situieren, d.h. schlaglichtartig anhand jeweils charakteristischer Unterschiede in Relation zu anderen verwandten Gattungen abgrenzen. Jauß insbesondere tat dies im umfassenderen Rahmen seiner auch für diese Arbeit grundlegenden Forschungen zur Gattungstheorie.

Was das Konzept von Gattung allgemein angeht, so läßt sich heute mit Jauß sagen, daß weder ein Platonismus ahistorischer Wesensbestimmungen noch ein crocianischer Nominalismus historisch singulärer Schöpfungen mehr ernsthaft vertreten wird.⁷⁸ Den - schwierigen - Mittelweg "zwischen der Scylla der nominalistischen, nur Klassifikationen a posteriori zulassenden Skepsis und der Charybdis des Rückzugs in zeitlose Typologien"⁷⁹ suchte Jauß in seiner Historisierung des Konzepts von Gattung. Er setzte dabei eine 'mittlere', eben historische, Allgemeinheit zwischen dem Singulären und dem Universalen an, die nicht von einer archetypischen Ubiquität ausgeht, sondern von "Möglichkeiten, die je nach dem kulturellen Kode und gesellschaftlichen Zustand gewählt, realisiert oder auch nicht realisiert sein können".⁸⁰ Die abendländische Heiligenlegende etwa baut auf der Christianisierung auf. Einer Gattung ist demnach "keine andere Allgemeinheit zuzuschreiben als die, die sich im Wandel ihrer historischen Erscheinung manifestiert".⁸¹ So wird es möglich, apriorische Setzungen zu vermeiden, ohne darum aber auch schon den unbestreitbaren diagnostischen Wert von Gattungen aufzugeben. Denn gerade aus dem Beispiel der Legende erhellt, wie unsinnig es wäre, die durch die Legenden konstituierte *Communio Sanctorum* nominalistisch atomisieren zu wollen,⁸² wäh-

77 So die Überschrift zum Schema-Annex in Jauß: *Alterität und Modernität* (= Anm. 76).

78 Vgl. Jauß: *Alterität und Modernität* (= Anm. 76). S. 35. - Zur Auseinandersetzung mit B. Croce vgl. H.R. Jauß: *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters*. In: GRML. Bd. 1. Hg. v. M. Delbouille. Heidelberg 1972. S. 108-110 (wiederabgedruckt in Jauß: *Alterität und Modernität* [= Anm. 76]); zusammenfassend vgl. besonders K.W. Hempfer: *Gattungstheorie. Information und Synthese*. München 1973 (= UTB 133). S. 37ff.

79 Jauß: *Theorie der Gattungen* (= Anm. 78). S. 109.

80 Jauß: *Alterität und Modernität* (= Anm. 76). S. 39.

81 Jauß: *Theorie der Gattungen* (= Anm. 78). S. 110.

82 Man kann auch nicht die historische Konsistenz einer Gattung wie der Legende in Frage stellen wollen, indem man argumentativ allein von unbestrittenen Sonder- bzw. Grenzfällen wie Wolframs 'Willehalm' und Hartmanns 'Gregorius' ausgeht (vgl. v.a. Wyss; *Theorie der mhd. Legendeneplik* [= Anm. 69]. S. 16-18).

rend andererseits eine Interpretation von Texten im Sinn von Widerspiegelungen einer als apriorisch-invariant postulierten Abstraktion zum bloßen Bestätigungsritual führen kann, indem man das Einzelne mehr oder weniger im Allgemeinen aufgehen läßt.⁸³

Aufgrund seines Bestrebens, ein synchronisches System der volkssprachlichen Literatur des Hochmittelalters zu entwerfen und damit zugleich die Applizierbarkeit seines gattungstheoretischen Konzepts zu erweisen, betont freilich auch Jauß bei aller historischer Fundierung nur das jeweils Allgemeine, um eine Gattung synchronisch gegenüber anderen charakteristisch abzugrenzen, und setzt eine interne Differenzierung überhaupt bloß auf diachronischer Ebene an. Dieser Perspektivenwechsel hat in Jaußens System seine Logik; gleichzeitig werden gerade hieran aber auch die Grenzen deutlich, die diesem System als Heuristik gesetzt sind: Die Spezifität einer historisch realisierten Gattung bzw. die ihrer Repräsentanten läßt sich daraus in der Tat nicht ableiten.⁸⁴ Die synchronische Beschränkung auf eine Abgrenzung nach außen kann sogar umgekehrt leicht den falschen, von Jauß selbst nicht intendierten Eindruck erwecken, daß eine Gattung, wenngleich nur innerhalb eines begrenzten historischen Geltungsbereichs, eben doch als 'reine Form' faßbar sei.

Eine literaturwissenschaftliche Arbeit, die eine bestimmte Gattung wie die Heiligenlegende untersucht, kann sich also zwar insofern auf Jaußens System berufen, als hier eine hermeneutische Vorverständigung über das Gattungskonzept als solches geleistet ist. Bei der gattungsspezifischen Analyse selbst können und müssen dann aber andere Akzente gesetzt werden: Der Blick richtet sich hier primär im Sinn einer synchronischen wie

83 Vgl. als besonders krasses Beispiel aus der Legendenforschung die Dissertation von G. Müllers Schülerin M. Höbing: *Legendarische Erzählformen des Wenzelpassionals*. Diss. Münster 1935. Oelde/Westf. 1935.

84 Vgl. Jauß: *Alterität und Modernität* (=Anm. 76). S. 36. - Zur Problematik der Spannung zwischen Gattungstheorie und -geschichte vgl. H.U. Gumbrecht: *Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie*. In: *Deutsche Literatur im Mittelalter*. H. Kuhn zum Gedenken. Hg. v. Ch. Corneau. Stuttgart 1979. S. 40f. Der Vorschlag, gemeinsame 'Faszinationen' als *fundamentum in re* für synchronische wie diachronische Bündelungen verschiedener Strukturen aufzufassen und den Terminus *Gattung* durch den des *Faszinationstyps* zu ersetzen (S. 44f.), erscheint mir allerdings zumindest in der Art, wie Gumbrecht ihn am Beispiel der Hagiographie exemplifiziert, als unbefriedigend. Die Definition des Faszinationstyps Hagiographie durch "das beständige Gerichtetsein des Menschen auf das Problem Erlangung und Erhaltung individuellen Glücks" (S. 48) führt mit hohem intellektuellem Aufwand letztlich doch nur ins Unspezifische. Vgl. auch Ecker: *Die Legende* (=Anm. 67). S. 16.

diachronischen Binnendifferenzierung auf die Relationen der Legendentexte untereinander, auf die historischen Varianten.⁸⁵

Diese Varianten sind ihrerseits nicht auf einer bloß immanenten Ebene von Poetik oder Stilistik zu fundieren, sondern, wie die Gattungen selbst, in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Funktion. Hier war es wiederum Jauf, der mit seinem rezeptionsästhetischen Ansatz der Forschung wichtige Impulse gab.⁸⁶ Die Erkenntnis, daß "der Sinn der Gattung nur aus der Analyse ihrer Vorkommensbedingungen" sichtbar wird,⁸⁷ hat man mittlerweile verschiedentlich propagiert und interpretatorisch fruchtbar gemacht, etwa für die Fabel oder den frühen deutschen Prosaroman.⁸⁸ Von um so größerer Relevanz muß die Frage nach dem 'Sitz im Leben' im Sinne einer aus der kommunikativen Interaktion von Sender und Empfänger resultierenden Gebrauchsästhetik bei einer Gattung wie der Legende sein mit ihrer so vielfältigen, Standes- und Statusgrenzen überspringenden lebenspraktischen Verankerung. Die Geschichte ein und desselben Heiligen muß auf jeweils verschiedene Weise vermittelt werden, wenn in den - sowohl auf der synchronischen Achse breit gefächerten als auch auf der diachronischen Achse sich in ihren Voraussetzungen historisch wandelnden - Gebrauchskontexten die Legendenkommunikation gelingen soll. Die Legende ist damit ein bisher noch unentdeckter Modellfall ersten Ranges, um die Relevanz 'pragmatischer', publikums- und situationsspezifischer Fragestellungen für die Gattungsbeschreibung überhaupt zu illustrieren.

Damit aber angesichts des fast regelmäßigen Fehlens konkreter Daten der jeweilige 'Sitz im Leben' einer Legende rekonstruiert werden kann, bietet es sich an, methodisch an die dem Strukturalismus entnommene Unterscheidung zwischen der Ebene der erzählten Geschichte (*histoire*)

⁸⁵ Vgl. auch H. Steinmetz: Historisch-strukturelle Rekurrenz als Gattungs-/Textsortenkriterium. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hg. v. Vorstand d. Vereinigung d. dt. Hochschulgermanisten. Berlin 1983. S. 68-88.

⁸⁶ Vgl. etwa Jauf: Theorie der Gattungen (= Anm. 78). S. 129ff. und ders.: Alterität und Modernität (= Anm. 76). S. 38.

⁸⁷ K. Grubmüller: Zur Pragmatik der Fabel. Der Situationsbezug als Gattungsmerkmal. In: Textsorten und literarische Gattungen (= Anm. 85). S. 477.

⁸⁸ Grubmüller (= Anm. 87). S. 473-488 bzw. J.-D. Müller: Gattungstransformation und Anfänge des literarischen Marktes. Versuch einer Theorie des frühen deutschen Prosaromans. In: Textsorten und literarische Gattungen (= Anm. 85). S. 432-449.

und der Ebene des Diskurses (*discours*) anzuknüpfen.⁸⁹ Es ist nach dem oben Gesagten anzunehmen - und in der Folge zu erhärten -, daß sich die Legende einerseits durch eine hochgradige Konventionalisierung auf der Ebene der Geschichte auszeichnet (um es bildlich zuzuspitzen: daß sie einem immer wieder verwendbaren Holzschnitt gleicht, auf dem lediglich ein bestimmtes, seinerseits konventionalisiertes Attribut den einzelnen Heiligen zu identifizieren erlaubt), ihr aber andererseits eine ebenso große, quasi chamäleonartige Flexibilität auf der Ebene ihrer diskursiven Vermittlung eignet.

Dem trägt bereits der erste Hauptteil dieser Arbeit als systematische Grundlegung Rechnung: Ausgehend von der lateinischen Basistradition der Legende soll zunächst die Ebene der *histoire* im Sinn einer Morphologie der Legende strukturiert und typisiert werden. Die Kommunikationssituationen, in denen sich eine bestimmte *histoire* jeweils konkretisiert, werden danach modellhaft in ihren Konstellationen zwischen Sender- und Empfängerinstanzen vorgebildet und in ihren diskursiven Implikationen exemplifiziert.

Der zweite und zentrale Hauptteil widmet sich sodann den volkssprachlichen Legenden. Er ist im Gegensatz zum ersten als historische Phänomenologie konzipiert und sucht über synchronische Quer- und diachronische Längsschnitte Konstanten und Varianten der deutschen Legendentradition von ihrem Beginn in der Mitte des 12. Jahrhunderts⁹⁰ bis zur Reformation zu umreißen. Die Leitfrage wird dabei im Hinblick auf die oben skizzierte 'Gattungs-Pragmatik' stets die nach der Transparenz des Textes auf seine Gebrauchssituation sein, die sich aus der v.a. diskursiven Differenz zur lateinischen Vorlage (bzw. einem ihr nahestehendem Text) ableiten läßt.

⁸⁹ Vgl. T. Todorov: Die Kategorien der literarischen Erzählung. In: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hg. v. H. Blumensath. Köln 1972 (=Neue Wissenschaftl. Bibliothek/Literaturwissenschaften 43). S. 263-294.

⁹⁰ Punktuelle Einzelphänomene wie 'Georgslied' (vgl. auch das ins Lateinische übersetzte 'Galluslied') und 'Annolied' weisen zwar zumindest schon in Richtung volkssprachliche Legende, können ihr aber noch nicht zugeordnet werden. Das 'Georgslied' wird heute als Prozessionshymnus betrachtet (vgl. zusammenfassend W. Haubrichs: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein/Ts. 1979. S. 188-202). Das 'Annolied' ist als Mischung von heils- und weltgeschichtlichem Überblick und Bischofsvita ein singuläres Werk "zwischen den Gattungen" (vgl. D. Knab: Das Annolied. Probleme seiner literarischen Einordnung. Tübingen 1962 [=Hermaea 11]. S. 112).

Der dritte Hauptteil schließlich verbindet den Gesamtüberblick über die mittelalterliche deutsche Legendenliteratur mit der Frage danach, wie sich die volkssprachliche Tradition zur lateinischen verhält, ob man beide als distinkte Traditionen mit je eigenen Merkmalen ansehen muß oder ob man - wenigstens bis zum Einschnitt der Reformation hin, der ja die Legendenproduktion vor die überhaupt neue Situation eines Legitimierungszwanges nach außen wie nach innen stellte - von einer einzigen großen Legendentradition sprechen kann, innerhalb derer die Teilhabe von Latinität und Volkssprachlichkeit jeweils ähnlich funktioniert.

Eine so weit ausgreifende Untersuchung muß auswählen; mancher wird 'seinen' Heiligen vermissen. Meine Textauswahl konzentriert sich auf die postbiblischen Heiligen und richtet sich dabei an zwei Faktoren aus: Zum einen werden allgemein bekannte und beliebte Heilige herausgegriffen, deren Legenden man besonders häufig in der Volkssprache bearbeitet hat, so daß ein relativ dichtes synchronisches und diachronisches Vergleichsfeld gewährleistet ist. Zum anderen soll ein möglichst breites Spektrum von Heiligentypen mit ihren entsprechenden Legenden vertreten sein. Ich habe versucht, beides miteinander zu verbinden. Im Einzelfall werden aber ebenfalls seltenere Heilige, die in Deutschland weder kultisch noch literarisch traditionsstiftend waren, mit einbezogen. Aus dieser Auswahlbegründung ergibt sich auch, daß Texte mit problematischer Gattungszuordnung wie z.B. der bis zum Überdruß zitierte 'Gregorius' Hartmanns von Aue nicht im Zentrum stehen können. Vorerst ganz beiseite bleiben Heiligenhymnus bzw. -lied, Heiligenspiel und Heiligenpredigt, die frei über den Stellenwert des Anteils narrativer Reproduktion verfügen können bzw. sich des Wechsels in ein anderes Medium bedienen.

I. Grundlegung: Die lateinische Tradition der Heiligenlegende

1. Morphologische Elemente und Bauformen der Legende

Vladimir Propp überraschte durch seine Morphologie des Märchens die Forschung mit der These von einem einheitlichen Kompositionsschema, auf das sich alle Zaubermärchen zurückführen ließen,¹ und mußte angesichts der so vielgestaltig wirkenden Märchengeschichten² auch massiver Skepsis begegnen.³ Schwerlich überraschen könnte dagegen die These von einem festen Bauschema bei einer Morphologie der Legende. Die Ursache dafür liegt weniger in der einheitlichen Folie des 'biographischen' Prinzips als solchem. Sie ist vielmehr in dem spezifisch religiösen Konzept und dessen Implikationen für Identität und Rolle der Heiligenfiguren zu suchen: Der Heilige legt sein Leben vollständig in die Hand Gottes und dient selbst als 'Gefäß', in dem für andere die Präsenz Gottes in der Welt sichtbar wird. Damit eignet ihm eine geschlossene, und ihn mit allen anderen Heiligen zur *Communio* zusammenschließende Identität, in der die potentielle Vielfalt der aus dem absoluten Gottesbezug herausfallenden oder gar mit ihm konfligierenden 'persönlichen' Identitäten weitgehend überwunden sind.⁴ Die Konsequenz, die für die jeweilige Geschichte daraus resultiert, daß ein Heiliger nicht mehr über sein Leben eigenmächtig bestimmt bzw. variable andere Faktoren neben Gott über sein Leben bestimmen läßt, kann man mit Alain Boureau "neutralisation des rôles narratifs" nennen.⁵ Alle Heiligen 'neutralisieren' sich insofern, als sie sich offenhalten, um

1 Morphologie des Märchens. Hg. v. K. Eimermacher. Frankfurt/M. 1975 (=stw 131).

2 Zur Differenzierung zwischen dem je realisierten "Sujet" als veränderlichem und der Komposition als stabilem Faktor vgl. Propp: Morphologie des Märchens (=Anm. 1). S. 229.

3 Vgl. besonders Cl. Lévi-Strauss: Die Struktur und die Form. Reflexionen über ein Werk von Vladimir Propp. In: Morphologie des Märchens (=Anm. 1). S. 181-212.

4 Vgl. auch H.U. Gumbrecht: Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infra-gestellung. In: Identität. Hg. v. O. Marquard u. K. Stierle. München 1979 (=Poetik und Hermeneutik VIII). S. 704-708.

5 A. Boureau: *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (+1298). Paris 1984. S. 171ff.

den einen Willen Gottes in sich aufzunehmen und weiterzugeben. Und eben darin liegt der tief im Religiösen motivierte Grund für den eigentümlichen Schematismus der Geschichten, die in den Legenden erzählt werden.

In der Forschung hat man diesen Schematismus oft konstatiert und kritisiert,⁶ aber selten wirklich analysiert. Wenn man in ihm nicht ohnehin nur abschätzt die Ausdrucksform eines "esprit de naïve simplicité" sah,⁷ dann hat man lediglich allgemein von lockerer Reihung gesprochen,⁸ sich ansonsten aber mit der Klassifizierung der Heiligen als Apostel, Märtyrer, Bekenner und (Jung-)Frauen begnügt. Diese Klassifizierung selbst hat in der Tat das gewichtige Argument für sich, daß sie auch im Mittelalter schon üblich war.⁹ Mit ihrer Hilfe die Legenden aber bloß äußerlich zu etikettieren, reicht freilich nicht aus.

Hier sollen deshalb strukturelle Grundtypen erarbeitet werden, die genauer zu beschreiben erlauben, wie der 'biographische' Raum zwischen der Geburt und dem Tod (als eigentlichem Geburtstag) gefüllt wird. Ich gehe dabei zunächst von der allgemeinsten Einteilung in Märtyrer(-Legenden) und Bekenner(-Legenden) aus, gehört doch jeder Heilige, gleichgültig welcher Untergruppe man ihn zuordnen will, entweder in die eine oder in die andere Kategorie. Trotz eines in der Sache dem Propps ähnlichen Erkenntnisinteresses, übergreifende Kompositionsgesetze auf der Ebene der *histoire* zu erfassen (ohne schon die Perspektive auf den je konkreten Text mit seinem spezifischen Zusammenwirken von *histoire* und *discours* zu richten),¹⁰ übernehme ich nicht mechanisch Propps Methode. Wo es nämlich beim Märchen geboten sein kann, sich auf die Abstraktionsstufe

6 Vgl. H. Delehaye: Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1955 (= Abdruck der 3^e édition revue. Bruxelles 1927). S. 86-92 oder J. Dabrock: Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Diss. Bonn 1933. Düren 1934. S. 71: "Kennt man einige, so kennt man alle."

7 Delehaye: Les légendes hagiographiques. (= Anm. 6). S. 21.

8 Vgl. Th. Wolpers: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964 (= Buchreihe der Anglia 10). S. 33. Auch R. Schulmeisters These von der im Heiligen zentrierten Folge von Exempla geht in diese Richtung (Aedificatio und imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971. S. 71).

9 Vgl. etwa Jacobi a Voragine 'Legenda aurea' vulgo Historia Lombardica dicta. Hg. v. Th. Graesse. Breslau 31890 (Nachdruck Osnabrück 1965). Cap. CLXII: "De omnibus sanctis"; vgl. auch LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. 5. Sp. 103f.) unter dem Stichwort *Heiligentypen*.

10 Vgl. zu dieser methodischen Unterscheidung oben S. 20f.

der 'Funktionen' zu begeben,¹¹ um hinter den vielfältigen Oberflächenerscheinungen auf eine klar formalisierbare Tiefenstruktur zu stoßen, halte ich das in dieser Form bei der Legende für nicht adäquat. Gerade Boureaus Versuch, Propps 'Funktions'-Kategorie auf Legenden anzuwenden, hat gezeigt, daß Heilige eben nicht 'funktionieren' wie Figuren des Märchens oder anderer narrativer Gattungen. Wenn Boureau dennoch die Heiligen nach dem - eng begrenzten - Repertoire der 'Funktionen' klassifiziert, nämlich nach Zeugenschaft, Verteidigung und Verkündigung des Glaubens,¹² so verschleiern die daraus resultierenden gleichsam frei schwebenden Gruppen¹³ nur die offensichtliche Fixiertheit des Schemas auf der Ebene der erzählten Geschichten selbst.

Wie Propp seine Analyse auf Afanásyevs Märchensammlung aufbaute, so lege auch ich eine berühmte Sammlung als Materialbasis zugrunde: die 'Legenda aurea'.¹⁴ Gerade die 'Legenda aurea' bietet sich als Ausgangspunkt besonders an, weil sie ein großes Sammelbecken von Legenden verschiedenen Alters darstellt¹⁵ und so wirksam ausgestrahlt hat,¹⁶ daß es sogar als zusätzliches Zeichen von Heiligkeit gelten konnte, sie auswendig

¹¹ Vgl. Propp: Morphologie des Märchens (=Anm. 1). S. 27 (im Original kursiv gedruckt): "Funktion wird hier eine Art Aktion einer handelnden Person verstanden, die unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für den Gang der Handlung definiert wird." D.h. es geht bei Propp nicht um eine Auflistung der konkreten Handlungen selbst, können doch identische Handlungen unterschiedliche 'Funktionen' tragen (und umgekehrt) und damit auch morphologisch unterschiedliche Elemente sein.

¹² Boureau: *La Légende dorée* (=Anm. 5). S. 183ff.

¹³ Zeugen können laut Boureau sowohl Märtyrer als auch Bekenner sein, insofern als die "souffrance" des Martyriums funktional mit der "ascèse" korreliere; Verteidiger seien die übrigen Bekenner wie Bischöfe, Äbte, Gelehrte, während der 'Orden' der Verkündiger überhaupt alle Heiligen umfasse. Ob man für diese Erkenntnis allerdings der aufwendigen methodischen und terminologischen Apparaturen bedarf, sei dahingestellt.

¹⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe von Graesse (=Anm. 9).

¹⁵ Jacobus de Voragine gehörte als Dominikaner ja einem Orden an, der sich zumal seit der Kanonisierung von Petrus Martyr (1253) dem Kult und der 'Popularisierung' der Heiligen widmete, und zwar speziell auch der älteren Heiligen, bevor sich im 14. Jahrhundert das Interesse verstärkt auf die jeweils neuen Heiligen verlagerte (vgl. A. Vauchez: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rom 1981. S. 138f.; vgl. auch ders.: *Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la Légende dorée*. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal*. 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 31f.).

¹⁶ Vgl. die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. 1: *Das Normalcorpus*. Hg. v. U. Williams u. W. Williams-Krapp. Tübingen 1980. S. XIII.

zu beherrschen.¹⁷ Fragen zum Originalbestand können in diesem Zusammenhang beiseite bleiben,¹⁸ geht es doch vorerst noch nicht um eine Interpretation dieses Werkes selbst, sondern lediglich darum, was hier in weitgehender Übereinstimmung mit den Vorlagen bzw. mit anderen Legendenversionen erzählt wird. Der Legendenbestand wird ohnehin immer wenigstens stichprobenartig noch über den des Jacobus de Voragine hinaus zu ergänzen sein.

1.1. Syntagmatische Verknüpfung: Bauformen der Märtyrergeschichten

Die Märtyrer repräsentieren mit der Blutzeugenschaft in der Nachfolge Christi die zusammen mit den Aposteln am frühesten verehrten Heiligen.¹⁹ Im lateinischen Westen wurzelt die Märtyrerlegende in den Märtyrerakten.²⁰ An ihnen bzw. den daraus hervorgegangenen Legenden läßt sich schon die beginnende Ausbildung des allgemeinen Schemas der Märtyrergeschichten beobachten.

Den Kern der Märtyrerakten bildet die protokollhafte Wiedergabe des Verhörs mit dem abschließenden Todesurteil. Die in der 'Legenda aurea' nicht aufgenommene 'Passio SS. Scilitanorum', das älteste erhaltene christliche Zeugnis in lateinischer Sprache, beschränkt sich ganz darauf. Auch die am Ende zwar vorausgesetzte Hinrichtung ist hier noch nicht selbst beschrieben.²¹ Sie wird zum festen Bestandteil der Märtyrerlegende

¹⁷ Vgl. Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 621.

¹⁸ Vgl. dazu neuerdings besonders die Arbeiten von B. Fleith: *Le classement des quelque 1000 manuscrits de la Legenda aurea latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition*. In: Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea* (= Anm. 15). S. 19-24; dies.: *Studien zur Überlieferungsgeschichte der Legenda aurea*. Bruxelles 1991 (= *subsidia hagiographica* 72).

¹⁹ Vgl. B. Kötting: *Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten*. In: *Diözesanpriester* 1 (1949). S. 17-19.

²⁰ Die Briefform der griechischen Martyriumsberichte hat sich hier nicht eingebürgert (vgl. W. Berschin: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. I.: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*. Stuttgart 1986 [= *Quellen u. Unters. zur lat. Philol. d. M.a.s* 8]. S. 37f.).

²¹ Der Schlußsatz nach dem Verhör nennt lediglich die vollendete Tatsache: "Et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum patre et filio et spiritu sancto per omnia secula seculorum." (Ausgabe des Textes bei J.A. Robinson: *The Passion of S. Perpetua*. Cambridge 1891. S. 112-116; wieder abgedruckt in R. Knopf/G. Krüger: *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen 1965. S. 28f.). - Vgl. auch Berschin: *Biographie und Epochenstil* (= Anm. 20). S. 37-46.

im Zuge der allgemeinen Tendenz, die narrative Basis zu erweitern. In diesem Sinn schiebt sich denn auch, etwa bereits in den Akten der hl. Perpetua,²² über die Elemente Verhör und Hinrichtung hinaus das der Kerkerhaft in die Geschichte ein. Damit sind die Kernelemente bereits komplett, die den Geschehenszusammenhang der Märtyrerlegenden in seinen Grundzügen konstituieren: *Verhör - Haft - Hinrichtung*. Sie bilden zusammen den *Basisnexus* des Märtyrerschemas mit dem Ziel der Hinrichtung, auf das der Ausgang des Verhörs als Ursache und die Haft als mögliche Übergangsstufe zwischen Urteil und Vollstreckung zusteuern. Variationsmöglichkeiten dieses Basisnexus bestehen lediglich darin, vor der Hinrichtung das Element des Verhörs oder den Nexus Verhör und Haft noch einmal (ggf. auch mehrmals) zu wiederholen,²³ insbesondere um die Dynamik zwischen der sinkenden Hoffnung des Richters auf Umstimmung des Christen und seiner steigenden Wut über dessen Durchstehvermögen darzustellen. Auf späteren Bearbeitungsstufen lassen sich diese baukastenartigen Variationen des Schemas auch bei der Geschichte ein und desselben Heiligen beobachten.²⁴

Als Bestandteile der drei Elemente des Basisnexus treten mit Vorliebe die Elemente *Folter* und *Wunder* bzw. *Bekehrung* hinzu. Foltern begleiten v.a. die Verhöre. Sie reichen von Schlägen über Verstümmelungen aller Art bis zum Kochen oder Rösten, ohne daß der sadistischen Phantasie Grenzen gesetzt wären; bei weiblichen Märtyrerinnen kann eine spezifische Form der Folter neben dem Abschneiden der Brüste die Freigabe zur Prostitution bilden.²⁵ Die Elemente Wunder und Bekehrung können sowohl Verhör als auch Haft und Hinrichtung begleiten. Es handelt sich dabei um wunderbare Zerstörungen von Götzenbildern, Krankenheilungen und Bekehrungen der Zuschauer, um wunderbare Befreiungen aus dem

22 Textausgabe bei C.J.M.J. van Beek: *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Bd. 1. Nymwegen 1936. S. 2-52 bzw. S. 58-73. Vgl. Berschin: *Biographie und Epochenstil* (= Anm. 20). S. 46-56. - In der 'Legenda aurea' ist die Perpetualegende Bestandteil von Cap. CLXXIII. Trotz der typischen Abbreviationstendenz bleibt die zugrundeliegende Geschichte in ihren Elementen und in ihrer Struktur aber auch hier voll erhalten.

23 Vgl. als ein Beispiel von vielen die Margaretenlegende (Cap. XCIII der 'Legenda aurea') mit dem Schema: Verhör - Haft - Verhör - Haft - Verhör/Hinrichtung.

24 So etwa bei Prokop. Vgl. Delehaye: *Les légendes hagiographiques* (= Anm. 6). S. 119-131. Delehaye selbst will freilich anhand dieses Dossiers nur den abnehmenden Historizitätsgrad herausstellen.

25 Vgl. Lucia (Cap. IV), Agnes (Cap. XXIV) oder die Jungfrau von Antiochia (Cap. LXII).

Kerker, Visionen und Bekehrungen der Bewacher, um Überlebenswunder bei der Hinrichtung bis zur Wiederauferweckung von dem endgültigen physischen Tod.

Im Unterschied zu den Elementen des Basisnexus, die die Zielrichtung des Geschehens auf syntagmatischer Ebene vorgeben, stehen die Elemente Folter und Wunder auf einer hierarchisch anderen Stufe: Sie sind nicht nur in ihrer Zahl beliebig addier- und reduzierbar, sondern auch in ihrer Abfolge austauschbar, ohne daß deshalb schon notwendig der Geschehenszusammenhang selbst angetastet würde. Ob oder wieviele Foltern während des Verhörs eingesetzt sind, bevor Haft bzw. Hinrichtung folgen, ob bei der Hinrichtung vor der üblichen Enthauptung noch verschiedene andere Tötungsarten durchgespielt werden, wieviele es sind und in welcher Reihenfolge sie stehen, ist für die vorgegebene Zielrichtung irrelevant.²⁶ Die Elemente Folter und Wunder besetzen vielmehr das Erzählsyntagma mit paradigmatischen (Minimal-)Episoden, die dazu dienen, die Elemente des Basisnexus in variabler Dichte narrativ zu füllen und dabei noch zusätzlich die exemplarische Botschaft, die der Geschehenszusammenhang als solcher schon demonstriert, auch im Detail zu illustrieren: Die Zahl der erlittenen Foltern profiliert noch mehr Glaubenskraft und Opferbereitschaft des Heiligen, während die Zahl der wunderbar überlebten Tötungsversuche und die der Wunder beim Verhör, in der Haft oder auf dem Weg zur Hinrichtung die Macht Gottes unterstreicht.

Hand in Hand mit diesen paradigmatischen Ausfüllungen geht eine Erweiterung des Erzählsyntagmas selbst, die den Blick über den Basisnexus hinauslenkt, und zwar in beide Richtungen durch eine Vor- und/oder durch eine Nachgeschichte.

Die *N a c h g e s c h i c h t e* besteht in dem Nexus der Elemente *Bestattung des hl. Leichnams* und *Tod des Richters/Henkers* als Strafe Gottes. Er schließt das Erzählsyntagma ab. Die Reihenfolge der zwei Elemente kann sich auch umkehren, sind sie doch zwar beide jeweils kausal auf das Element der Hinrichtung bezogen, aber nicht wechselseitig von-

²⁶ Eine gewisse Ausnahme machen gelegentlich Befreiungswunder zumindest insofern, als sie eine Wiederholung von Verhör bzw. Verhör und Haft provozieren können: Von Nazarius und Celsus (Cap. CII) etwa heißt es u.a., daß sie auf Neros Geheiß aufgegriffen, verhört, verurteilt, bei der geplanten Hinrichtung durch Ertränken im Meer aber wunderbar errettet werden. So müssen sie danach erneut verhaftet und dem Richter vorgeführt werden, um schließlich den Märtyrertod zu erleiden.

einander abhängig. Die Bestattung kann außerdem durch eine vorhergehende *inventio* erweitert sein (wenn etwa der Fundort der Leiche erst von einer himmlischen Erscheinung bzw. vom verstorbenen Heiligen selbst signalisiert wird) oder sich im Zuge einer *translatio* wiederholen. Der Tod des verantwortlichen Heiden zur Strafe für seine Verblendung kann in seltenen Fällen als Durchbrechung des vom Schema präjudizierten Erwartungshorizonts durch die späte Bekehrung ersetzt sein.²⁷

Einen nicht mehr zum Erzählsyntagma selbst gehörenden Anhang bildet die Kette der *posthumen Wunder*, die potentiell unbegrenzt ist. Es handelt sich wie schon bei den dem Basisnexus zugeordneten Wundern um paradigmatische Episoden, die hier aber v.a. als Indikatoren für Permanenz und Aktualität der Wirkmächtigkeit Gottes und seiner Heiligen fungieren.

Die *Vorgeschichte* ist dagegen derjenige Bereich, der einen zumindest relativ großen, über die Variation vorgegebener Bauelemente hinausgehenden Spielraum beanspruchen kann. Oft freilich beschränken sich die Geschichten gleichwohl darauf, nach den Angaben zu Herkunft und Stand des Heiligen bloß von dem unmittelbaren *Verhaftungsgrund* vor dem Verhör zu berichten, und bleiben so gleichsam als Präfigierungen ganz auf das Schema des Basisnexus bezogen. Und die Verhaftungsgründe selbst ähneln einander zudem stark: Neben auffälliger christlicher Lebensführung allgemein²⁸ bzw. der Profiliertheit durch ein kirchliches Amt²⁹ sind es der Wunsch, sich freiwillig als Beispiel für schwächere Christen zu stellen³⁰ oder der Befehl Gottes, sich dem Martyrium auszusetzen.³¹ Die typische Vorgeschichte bei Märtyrerinnen besteht in der Ablehnung heidnischer Bewerber (bzw. dem Widerstand gegen die Ehe überhaupt zugunsten der Jungfräulichkeit) mit der daraus resultierenden An-

27 Vgl. etwa das Ende des Christophoruslegende (Cap. C).

28 Vgl. etwa Arbeit ohne Entgelt bei Cosmas und Damian (Cap. CXLIII) oder die Weigerung, sich an einem heidnischen Ritus bzw. Fest zu beteiligen, wie bei Symphorianus (Cap. CXXII) oder Mauritius und der Thebäischen Legion (Cap. CXL).

29 Vgl. etwa Marcellinus (Cap. LX), Urbanus (Cap. LXXVII), bei Cyprianus (Cap. CXXXII) oder Cyriacus (Cap. CXLI).

30 Vgl. etwa Ignatius (Cap. XXXVI), Eufemia (Cap. CXXXIX) oder Katharina von Alexandrien (Cap. CLXXII).

31 Vgl. etwa Blasius (Cap. XXXVIII).

zeige der Christin durch den Abgewiesenen oder den eigenen Vater.³² Häufig knüpft die Vorgeschichte auch im Sinn einer Zyklusbildung an das Martyrium anderer an, sei es, daß dieses als beispielhaft erlebt wurde,³³ sei es, daß der Versuch, einen Märtyrer zu bestatten, zur eigenen Verhaftung und zum eigenen Martyrium führt.³⁴

Die Vorgeschichte kann sich jedoch ebenfalls mit einer *Rückblende bis zur Kindheit* verbinden.³⁵ Hier wird der Einfluß der Bekennerlegende (s.u.) spürbar, mit der das Bedürfnis gemeinsam ist, die narrative Basis möglichst weit über das ganze Leben zu spannen, um die Exemplarität des Heiligen umso wirksamer zu illustrieren. Der zum Martyrium führende Basisnexus bleibt derart zwar immer noch der Höhepunkt, konstituiert aber um so weniger das Zentrum des Ganzen, je weiter die Vorgeschichte ausgreift.

Am ausgeprägtesten zeigt sich dies dort, wo der Freiraum der Vorgeschichte zur *Einbindung ursprünglich distinkter Geschichten* genutzt wird, die selbst gar nicht unbedingt der christlichen Tradition angehören müssen. Man denke etwa an die Geschichte von Georgs Drachenkampf zur Befreiung der Prinzessin, die als Märchensubstrat dem Basisnexus des

32 Vgl. etwa Agnes (Cap. XXIV), Agathe (Cap. XXXIX), Juliana (Cap. XLII), die Jungfrau von Antiochia (Cap. LXII) oder Margareta (Cap. XCIII). In der Justinallegende (Cap. CXLII) etwa macht die Auseinandersetzung mit dem Bewerber Cyprian sogar den Hauptteil der Geschichte aus und läßt das Martyrium selbst wie ein Anhängsel wirken. Zugleich liegt hier wie z.B. auch in der Cäcilienlegende (Cap. CLXIX) als Variante die Bekehrung des heidnischen Bewerbers bzw. Ehemanns vor, der seinerseits das Martyrium erleidet. - Nur z.T. oder überhaupt nicht konform mit diesem Schema der Märtyrerinnenvorgeschichte gehen nur wenige Legenden wie die der Katharina (Cap. CLXXII) oder die der ebenfalls aus Alexandrien stammenden Eugenia (Cap. CXXXVI), bei denen statt der 'emanzipativen' Kraft der *virginitas* die der Gelehrsamkeit betont wird.

33 Vgl. etwa Secundus (Cap. LV), Vitalis (Cap. LXI), Sebastian (Cap. XXIII), Gordianus (Cap. LXXIV), Adrianus (Cap. CXXXIV) oder Lucia (Cap. IV). - Zur Zyklizität vgl. auch R. Aigrain: *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*. Paris 1953. S. 153, 223-227. Er erkennt aber die theologisch-didaktische Dimension der konkret veranschaulichten *imitatio*, wenn er in der Zyklizität nur eine dem Romanzyklus Balzac'scher Prägung ähnliche Absicht sieht, das Interesse des Publikums durch den "attrait de retrouver des personnages déjà connus" zu wecken (S. 223).

34 Etwa bei Hippolytus (Cap. CXVIII). Eine Variante, bei der das Nachfolgemartyrium noch direkt an die Legende des Vorbildes angehängt ist, liegt in der Agneslegende vor (Cap. XXIV): Hier behauptet sich die Christin Emerentiana am Grab der eben hingerichteten Märtyrerin standhaft gegenüber den Verfolgern und findet ihre letzte Ruhestätte an der Seite der hl. Agnes, nachdem auch sie getötet worden ist.

35 Vgl. etwa Nazarius (Cap. CII).

Märtyrerschemas vorgeschaltet wurde,³⁶ oder an die Vorgeschichte über des Christophorus dreistufigen Weg zum Christusträger, die ätiologischen Ursprungs ist.³⁷ Noch markanter manifestiert sich schließlich in der Clemens- oder in der Eustachiuslegende das Eigengewicht der Geschichte vor dem Martyrium, die hier ganz in der Tradition des hellenistischen 'Familienromans' mit den typischen Trennungs- und Wiederfindungsabenteuern steht.³⁸ In derartigen Fällen kann der zum Martyrium führende Basisnexus zumindest aus morphologischer Sicht wie ein bloßes Anhängsel wirken, das literarisch verfügbar geworden ist.³⁹

Insgesamt betrachtet, ist das Schema der Märtyrergeschichten in der Regel substantiell und strukturell hochgradig konventionalisiert, auf ein eng begrenztes Repertoire stereotyper Elemente festgelegt, zumal dann, wenn auch der Freiraum der fakultativen Vorgeschichte wenig oder gar nicht genutzt ist. Die ebenfalls fakultative Nachgeschichte ihrerseits ist mit den Hauptelementen Bestattung des Leichnams und Bestrafung des Richters weitgehend fixiert. Um so mehr gilt das für den allgemein zugrundeliegenden Basisnexus mit den obligatorischen Elementen des Verhörs (meist ergänzt durch das der Haft) und der Hinrichtung. Daß gerade hier von den verschiedensten Variationsmöglichkeiten Gebrauch gemacht wurde (vom einfachen Durchgang über teilweise oder vollständige Wiederholung des Nexus Verhör-Haft bis hin zur Doppelung des gesamten Basisnexus), unterstreicht nur die prinzipielle Limitiertheit der Vorgaben.

Ein zusätzliches Mittel der Variation über die der feststehenden Elemente des Erzählsyntagmas hinaus bieten die fakultativ eingelagerten Reihungen. Auch sie sind zwar (wo nicht inhaltlich, so doch thematisch) stark konventionalisiert, können aber zumindest je nach der Intensität, mit der sie eingesetzt sind, der Geschichte ihr Gepräge geben. Das essentielle Erzählsyntagma selbst verändern sie aber nicht grundsätzlich, lassen es

36 Cap. LVIII. In älteren Versionen fehlt diese Vorgeschichte noch (vgl. dazu auch unten im Teil II dieser Arbeit das Kapitel 1.1.4. zu Reinbots 'Georg').

37 Vgl. H.-F. Rosenfeld: Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Abo 1937. S. 429.

38 Cap. CLXX bzw. Cap. CLXI. In ihrem literarhistorischen Ursprung sind die Legenden mit den Apostellegenden verwandt. Clemens wurde ja auch von Barnabas, Eustachius und Petrus bekehrt. Zum 'Apostelroman' vgl. die Bemerkungen unten in Kapitel 1.3. dieses I. Hauptteils.

39 Das gilt v.a. für die Eustachiuslegende. Bei Clemens ist das Schema zumindest variiert im Sinn einer Klimax: Der erste Christenverfolger bekehrt sich, der zweite schickt den Heiligen nur in die Verbannung, erst der dritte läßt ihn töten.

allenfalls großmaschiger erscheinen bzw. retardieren es. Eine andere Wendung könnte ihm nur die Figur des Richters oder Herrschers geben, in dessen Hand das Verhör und das Verfahren insgesamt liegen. Gerade diese Figur ist aber im Sinn einer klaren dualistischen Opposition fest etabliert als Repräsentant des Bösen gegenüber dem Märtyrer als dem des Guten und garantiert somit ihrerseits die Persistenz des Schemas. Freilich liegt es daneben sehr wohl auch in der Logik der Legende zu demonstrieren, daß selbst der Verstockteste zur Erkenntnis Gottes zu gelangen vermag und daß die Umkehr vor Gott nie zu spät ist. So kommt es gleichsam als Überraschungseffekt manchmal vor, daß sich der Christenverfolger tatsächlich bekehrt, und zwar nicht erst, wie oben erwähnt, nach der Hinrichtung des Heiligen, sondern schon während der Konfrontation im Verhör.⁴⁰ Selbstverständlich findet sich trotzdem danach ein um so grausamerer Richter, der die Hinrichtung anordnet, so daß nach der Durchbrechung des Erwartungshorizontes dieser letztlich doch stets erfüllt wird.

Die These von einem lockeren Reihungsprinzip als Charakteristikum der Legende schlechthin⁴¹ wird zumindest in dieser undifferenzierten Form dem geradezu rigoristischen Schematismus der Märtyrerlegenden nicht gerecht. Sie hat sich wohl aber deshalb etabliert, weil sich mediävistische Arbeiten trotz der großen kultischen wie literarischen Tradition, die gerade die ersten christlichen Blutzeugen im Mittelalter hatten, vielfach v.a. auf diejenigen Legenden stützten, deren Helden selbst schon im Mittelalter gelebt haben. Und hier konnte es, nachdem es keine Christenverfolgung mehr gab, zum Leidwesen der Heiligen selbst⁴² freilich auch nur mehr sehr wenige Märtyrer geben, dafür aber eine um so größere Zahl von Bekennern, d.h. Heiligen ohne Blutzeugenschaft.⁴³ Die Legenden der Bekenner jedoch gehorchen in der Tat einem von dem der Märtyrerlegende ver-

40 Gordianus etwa (Cap. LXXVI) wird sogar selber zum Märtyrer, Appolinaris (Cap. XCVII) bekehrt einen Richter; vgl. auch Agnes (Cap. XXIV), wo der Bekehrte zwar nicht den Mut zum öffentlichen Bekenntnis hat, den Fall der Agnes aber einem anderen überträgt.

41 Etwa bei Wolpers und Schulmeister (vgl. oben Anm. 8). Vgl. auch G. Scheibelreiter: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH. München, 16.-19. September 1986. Teil V: Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschung. Hannover 1988 (=MGH. Schriften 33/V). S. 284.

42 Vgl. L. Zoepf: Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig/Berlin 1908. S. 124-136.

43 Zum Gebrauch des von Tertullian geprägten Begriffs *confessor* vgl. LThK (=Anm. 9). Bd. 2. Sp. 142.

schiedenen Kompositionsprinzip, das im folgenden noch zu analysieren sein wird. Und auch die Legenden der wenigen neuen Märtyrer, deren Kult die Kirche propagierte,⁴⁴ orientieren sich zunehmend an der Bekennerlegende. Lediglich der natürliche Tod ist ersetzt durch einen Mordanschlag, verübt von Handlangern politischer Gegner oder von Ketzern, dem der Heilige wissentlich entgegengeht, so daß zumindest noch die für Märtyrer typische Freiwilligkeit des Opfers gegenüber der bloßen *necessitas* des Todes bestehen bleibt. Der Versuch, das Schema der alten, 'klassischen', Märtyrergeschichten möglichst analog auf neue historische Gegebenheiten zu übertragen, zeigt sich nur mehr bei manchen frühmittelalterlichen Heiligen. In der Legende des Bischofs Leodegar etwa (+679/680)⁴⁵ begegnen noch all die bekannten Elemente: Der Heilige wird dem politisch erstarkten neustrischen Hausmeier Ebroin vorgeführt, gefoltert und inhaftiert, bis man ihn hinrichtet, nachdem sich während der Haft mehrere Wunder an ihm offenbart haben. Selbst die posthume Erweiterung liegt vor, wenn der unbelehrbare Knecht, der Leodegar enthauptete, ebenso mit dem Tode bestraft wird wie Ebroin, auf den die Rolle des verblendeten Richters übertragen ist.

1.2. Paradigmatische Reihung: Bauformen der Bekennergeschichten

Im Unterschied zur Märtyrerlegende liegt den Bekennerlegenden nicht ein spezifischer geschlossener Geschehenszusammenhang zugrunde. Während sich die im Gerichtsprotokoll wurzelnde Märtyrerlegende ja ursprünglich ganz auf die Phase konzentriert, die unmittelbar zum Opfertod hinführt,

⁴⁴ Neben diesen Märtyrern, z.B. Thomas Becket (Cap. XI) und Petrus Martyr (Cap. LXIII), gab es eine beträchtliche Zahl populärer 'Märtyrer', die sich nach Vauchez in die Gruppe der unschuldigen Mordopfer und in die des sakralisierten Typus vom "chef souffrant" einteilen lassen (Vauchez: *La sainteté* [= Anm. 15]. S. 173ff.). Die Kirche begegnete zunehmend skeptisch diesen spontanen 'Heiligen'-Verehrungen (vgl. Vauchez: *La sainteté*. S. 480-489). Noch in jüngster Zeit löst etwa in Österreich die offizielle Aberkennung der 'Heiligen' Andreas ("Anderl") Oxner von Rinn, der als Judenopfer angesehen wurde - und wird -, stürmische Proteste aus.

⁴⁵ Cap. CXLVIII. - Zum afr. Leodegarlied im Vergleich zu der lateinischen Fassung des Ursinus (AASS. 2.Oct.) vgl. E. Auerbach: Über das altfranzösische *Leodegarlied*. In: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern 1967. S. 27-32. Vgl. auch Scheibelreiter: *Die Verfälschung der Wirklichkeit* (= Anm. 41). S. 314-317.

und sich auch auf ausgebildeteren morphologischen Entwicklungsstufen noch wesentlich darauf als Ziel- und Höhepunkt bezieht, haben die Bekennerlegenden von Anfang an das Leben des Heiligen als ganzes oder zumindest eine möglichst große Lebensspanne im Blick. Der natürliche, alters- oder krankheitsbedingte Tod ist hier in der Art, wie ihn der Heilige wohl vorbereitet (meist nach göttlicher Ankündigung) erlebt, nur ein Spiegel seines gesamten vorherigen Lebens. Das gilt für die ersten Bekenner, die Anachoreten, deren Heiligkeitsform noch synchronisch mit den Märtyrern konkurrierte,⁴⁶ wie für alle späteren.

Die Lebensbeschreibung gehorcht bei den Bekennern dem Grundsatz der Auswahl, der sich zum Topos *pauca e multis* verfestigte.⁴⁷ Mit diesem Prinzip der Selektion korreliert das einer Reihung von paradigmatischen Episoden aus dem Leben des jeweiligen Heiligen. Die Bekennerlegende konnte anders als die Märtyrerlegende argumentativ wie narrativ ja nicht von einem bestimmten, sogar amtlich protokollierten spektakulären Geschehen ausgehen und war deshalb darauf angewiesen, an die Stelle des Blutopfers eine um so intensivere Rekurrenz von Heiligkeitsbeweisen zu setzen, die so überzeugend waren, daß sie sich mit der erhabenen Großtat des Martyriums messen ließen. Wegen ihres paradigmatischen Charakters müssen die einzelnen Episoden weder in ihrer Zahl noch in ihrer Reihenfolge notwendig festgelegt sein, denn die Heiligkeit des Helden resultiert nicht erst aus der Summe der Episoden, sondern ist im Idealfall schon in jeder einzelnen Episode beschlossen. Die paradigmatischen Episoden der Bekennerlegenden funktionieren also ähnlich wie die paradigmatischen Elemente der Märtyrergeschichte mit dem Unterschied, daß sie keine fakultativen Zusätze darstellen, die einen Geschehenszusammenhang ausfüllen, sondern selbst gleichsam als erzählerische Entfaltungen eines Tugendkatalogs allein konstitutiv für die narrative Substanz sind.

⁴⁶ Vgl. Kötting: Heiligkeit und Heiligentypen (= Anm. 19). S. 21f.

⁴⁷ Vgl. schon Hieronymus in seiner Vita S. Hilarionis: "Multae sunt tentationes ejus, et die noctuque variae daemonum insidiae: quas si omnes narrare velim, modum excedam voluminis" (Migne PL 23. Sp. 32). - Vgl. auch W. Hug: Elemente der Biographie im Hochmittelalter. Untersuchungen zu Darstellungsform und Geschichtsbild der Viten vom Ausgang der Ottonenzeit bis in die Anfänge der Stauferzeit. Diss. (masch.) München 1957. S. 113f.

Untersucht man nun, wie diese Episoden angeordnet sind, so kristallisieren sich zwei Grundtypen heraus:

- erstens die Reihung in chronologischer Abfolge und
- zweitens die Reihung nach bestimmten Themenbereichen bzw. Tugenden.

Das entspricht genau den beiden Möglichkeiten der Disposition, die auch die antike Rhetorik vorgibt, und zwar für das *genus demonstrativum* bzw. das Personenlob.⁴⁸ Was die literarhistorischen Traditionen betrifft, in denen die Bekennerlegenden ursprünglich wurzeln, wird man zunächst an die antike Biographik Suetons bzw. Plutarchs⁴⁹ und allgemein an die enkomiastische Biographik⁵⁰ denken. Daß aber nicht zuletzt für die mittelalterliche Legendenliteratur das Personenlob zumindest zur dispositionellen Anknüpfung nahe lag, ist schon deshalb anzunehmen, weil seine Theorie auf antiken Rhetorikern wie dem Auctor ad Herennium, wie Cicero und Quintilian fußte, die als Schulautoren ja allgemein verbreitet waren. Außerdem bot sich die Legende *per se* sogar besser als manches Personenlob bzw. Preisgedicht⁵¹ selbst dazu an, die Forderung Quintilians zu erfüllen, es müsse stets die Zeit vor der Geburt, die Lebenszeit und die Zeit nach dem Tod der betreffenden Person behandelt werden:⁵² Die Legende weist ja prinzipiell auf das biblische Heilsgeschehen zurück, das sie im Leben des jeweiligen Heiligen vergegenwärtigt und in dessen posthumer (gerade bei Bekennerlegenden oft mit langen Mirakelreihen belegter) Wirkkraft verewigt sieht.

Die angesprochene strukturelle Eigenart der Bekennerlegenden läßt sich aber noch präziser konturieren und typisieren. Denn obwohl im Gegensatz zur Märtyrerlegende kein gemeinsamer Basisnexus die Geschichten aller Heiliger (ungeachtet ihres Geschlechts, Standes oder Betätigungsfeldes) zusammenschließt, kanalisiert sich die Verschiedenheit der Lebensbilder schon dadurch, daß sich die Bekennerheiligen in eine relativ kleine

48 Vgl. etwa Quintilian in seiner 'Institutio Oratoria' III. 7.15f. (Zitiergrundlage ist die M.F. Quintiliani Institutionis Oratoria Libri XII. Hg. v. L. Radermacher. Ad-denda u. Corrigenda v. V. Buchheit. Teil 1. Leipzig 1959).

49 Vgl. Hug: Element der Biographie (= Anm. 47). S. 54 sowie Wolpers: Die englische Heiligenlegende (= Anm. 8). S. 53.

50 Vgl. Wolpers: Die englische Heiligenlegende (= Anm. 8). S. 47.

51 Vgl. A. Georgi: Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters in der Nachfolge des *genus demonstrativum*. Berlin 1969 (= Phil. Stud. u. Qu. 48).

52 Vgl. Institutio Oratoria III. 7.10ff. (zur Schwierigkeit, im Personenlob tatsächlich auch alle drei Phasen zu behandeln, v.a. die posthume, vgl. III. 7.17).

Zahl von Gruppen bündeln lassen: in die Gruppen der Päpste und der Bischöfe sowie die der Ordensleute und Eremiten, während die an sich besonders heterogene Gruppe der Laien ohnehin schwach vertreten ist⁵³ und sich zumindest in Mittel- und Nordeuropa auf Adlige beschränkt,⁵⁴ die ihrerseits wie "porte-paroles d'une religion typiquement cléricale" erscheinen.⁵⁵

Wie das Prinzip paradigmatischer Tugenddemonstration auf das 'historische' Gerüst der für die jeweilige Heiligengruppe typischen Lebensenseinschnitte projiziert wird, läßt sich besonders anschaulich (und zugleich der entstehungsgeschichtlichen Chronologie folgend) an den Anachoretenlegenden demonstrieren. Bei diesen Eremiten geht es nämlich nur um einen einzigen Lebensenseinschnitt: eben um den Rückzug aus der Welt. Nachdem wie üblich Herkunft und Abstammung des Heiligen genannt worden sind, folgt lediglich ein kurzer Bericht über die Motivation für den Rückzug (angeborene Glaubensperfektion, ein Schlüsselerlebnis⁵⁶ oder - wie bei der Märtyrerlegende - der Wunsch, sich dem Beispiel anderer anzuschließen⁵⁷). Von dem Punkt an aber, da die Entscheidung getroffen und gemäß dem Christuswort "si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus" (Mt. 19.21)⁵⁸ in die Tat umgesetzt ist, wird das Anachoretentum im wesentlichen durch die Reihung paradigmatischer Episoden umschrieben. In Fällen, wo selbst der Eintritt ins Eremitendasein übergegangen und schon unmittelbar zu Beginn die jahrzehntelange Dauer des Ausharrens in der Wüste betont wird,⁵⁹ dominiert diese paradigmatische

53 Zu den Proportionen insgesamt vgl. Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 329-448.

54 Zur Sonderstellung der mediterranen Länder und dem daraus resultierenden "dimorphisme culturel" vgl. Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 215-287.

55 Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 448.

56 Vgl. etwa Antonius (Cap. XXI); bei Maria Aegyptiaca (Cap. LVI) ist das Schlüsselerlebnis zugleich das der Bekehrung, so daß ihr Wüstenleben ganz im Licht der Buße für ihre Sünde erscheint (vgl. auch Migne PL 73. Sp. 671-690, weitere Fassungen bei K. Kunze: *Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen.* Berlin 1978).

57 Vgl. etwa Hilarion als Schüler des Antonius (Cap. CLXXXVII in Graesses Anhang).

58 Dies wird in leichter Abwandlung in der Antoniuslegende zitiert (vgl. Migne PL 73. Sp 127; anzitiert auch in der 'Legenda aurea' Cap. XXI. S. 104). Hilarion stützt sich laut Hieronymus auf Lc. 14.33: "Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus." (vgl. Migne PL 23. Sp. 31; in der Fassung des 'Legenda aurea'-Anhangs fehlt dieses Zitat).

59 Vgl. Pastor (Cap. CLXXV), Johannes der Abt (Cap. CLXXXVI), Moyses (Cap. CLXXVII), Agathon (Cap. CLXXIX).

sche, sich geradezu zeitlos-statisch in immer neuen Beispielen realisierende Definition der perfekten Eremitenlebens sogar absolut. So nimmt es nicht wunder, daß hier selbst der Tod des Heiligen narrativ irrelevant sein kann.⁶⁰

Insgesamt ähneln einander die aufgereihten Episoden auch in ihrer inhaltlichen Substanz. Neben Wundern und pointierten religiösen Sentenzen, die die Heiligen ratsuchenden Brüdern auf den Weg geben,⁶¹ begegnen zahl- und tückenreiche Versuchungen der Heiligen durch den Teufel als Zeichen für den Kampf des Guten gegen das Böse im Menschen, bei dem in der Abgeschiedenheit der Wüste die Stelle des äußeren Feindes der dämonisierte innere Feind vertritt. Nicht umsonst wird etwa das Eremitendasein des berühmten Wüstenheiligen Antonius im Sinn eines thematischen Doppelpunktes schon mit den Worten eingeleitet: "Vir innumerabilia daemonum tentamenta sustinuit."⁶² Zugleich ist die Tatsache, daß sich die Episoden so leicht mit einem einzigen Satz umschreiben, ja sogar durch ihn ersetzen lassen, nichts anderes als der Beleg für ihre Paradigmatizität.

Die Konsequenzen dieser Paradigmatizität können hier nun auch in ihren praktischen Konsequenzen für die Reproduktion der Bekennerlegende beobachtet werden. Vergleicht man nämlich einmal die Fassung der Antoniuslegende in der 'Legenda aurea' mit der des Athanasios, die von Evagrius ins Lateinische übersetzt wurde und in dieser Form die Vorlage für Jacobus de Voragine bildete, dann zeigt sich ganz konkret, daß die Episoden nicht nur z.T. zu vertauschen, sondern tatsächlich ganz problemlos in ihrer Zahl zu reduzieren waren⁶³ - eine Möglichkeit, die Jacobus für seine allgemeine Kürzungstendenz natürlich nur gelegen kam und von der er dementsprechend häufig Gebrauch machte, nicht nur bei Anachoretenlegenden. Im Gegensatz zu den Märtyrern, deren jeweilige Geschichte zumindest in den Basiselementen als Ganzes unabhängig von der konkreten Realisation feststeht und nur gegebenenfalls eine Verände-

60 Vgl. die 'Vita S. Macarii Romani' (Migne PL 73. Sp. 415-428).

61 Vgl. auch die Sammlung der sog. 'Verba seniorum' (Migne PL 73. Sp. 739ff.).

62 'Legenda aurea': Cap. XXI. S. 104.

63 Textausgabe in Migne PL 73. Sp. 125-194; die Entsprechung in Cap. XXI der 'Legenda aurea'. - Daß bei Evagrius die Reihenelemente v.a. am Anfang noch teilweise in steigender Abfolge angeordnet sind (vgl. Wolpers: Die englische Heiligenlegende [= Anm. 8]. S. 45-47), konnte daran nichts ändern.

rung bei den paradigmatischen Zusätzen erlaubt,⁶⁴ kann bei den Bekennern die narrative Substanz in ihrer jeweiligen Aktualisierung wesentlich flexibler sein, ohne deshalb aber ihre grundsätzliche Eigenart zu verlieren. Eine stärkere Fixierung ist hier nur dort gegeben, wo die Geschichte eines Heiligen ohnehin bloß aus einer einzigen zentralen Episode besteht, wie etwa bei Paulus Eremita,⁶⁵ dem ältesten Anachoreten. Die Möglichkeit der Beschränkung auf eine Episode stellt nur eine letzte Konsequenz der Paradigmatizität dar. Wenn sie im Rahmen der Legendenliteratur ausnahmsweise tatsächlich auch realisiert wurde, dann deshalb, weil sie sich hier zugleich funktionalisieren ließ, um die Absolutheit des Eremitentums zu veranschaulichen: Aufgrund der so vollkommen und so lange andauernden Entrückung von der Welt ist nicht einmal mehr die Existenz des Heiligen bekannt, bevor er durch göttlich gelenkten 'Zufall' kurz vor seinem Tod von einem anderen Wüstenheiligen noch entdeckt wird, nämlich von Antonius.⁶⁶ Die durch den Besucher bezeugte Geschichte zentriert sich dementsprechend um diese Begegnung,⁶⁷ zu der am Ende noch die wunderbare Bestattung des Leichnams mit Hilfe eines Löwen tritt, der den greisen Besucher bei seiner Arbeit unterstützt.

Wird bei Anachoreten- bzw. Einsiedler- oder Inklusengeschichten die Tugend des Heiligen mittels paradigmatischer Episoden umschrieben,

⁶⁴ Besonders gut läßt sich dies an einigen Fassungen aus der Exempelsammlung 'Der Große Seelentrost' zeigen, in denen gegenüber der 'Legenda aurea' noch weiter gekürzt wird: Bei Blasius etwa werden die Wunder reduziert, die der Heilige auf dem Weg zum Verhör wirkt (vgl. Der Große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts. Hg. v. M. Schmitt. Köln/Graz 1959. S. 55 gegenüber Cap. XXXVIII. S. 167f. der 'Legenda aurea'); bei Vincentius fehlen u.a. die Engelserscheinungen als Zusatz zu Blumenwunder bzw. Leichenbewachung (vgl. S. 54 gegenüber Cap. XXV. S. 119f.); bei Vitus schließlich wird sogar die amplifizierende Variation des Basisnexus, der Aufschub des Martyriums, getilgt, der durch eine Engelserscheinung bedingt ist und weitere Wunder nach sich zieht (vgl. S. 58 gegenüber Cap. LXXXII. S. 351).

⁶⁵ Cap. XV; vgl. auch Migne PL 23. Sp. 18-30.

⁶⁶ Ähnlich wird Maria Aegyptiaca von Zosimas entdeckt; auch ihre Bestattung verläuft wie bei Paulus Eremita (zu den Textausgaben vgl. Anm. 56). – Vgl. auch Pelagia (Cap. CL) oder Thaïs (Cap. CLII), die wie Maria Aegyptiaca ehemals Prostituierte waren. Die Geschlossenheit des Geschehenszusammenhangs erhöht sich hier dadurch, daß der Mechanismus von Bekehrung und Buße ganz im Zentrum steht, während über das Einsiedlerinnen- bzw. Inklusendasein selbst nicht mehr allzu viel berichtet wird.

⁶⁷ Im Unterschied zu Paulus Eremita gibt Maria Aegyptiaca dabei aber ihrem Besucher einen Lebensrückblick bis in die Zeit vor ihrem Wüstendasein. Deshalb war es hier in späteren Legendenversionen auch möglich, teilweise oder ganz auf den Rahmen der 'Entdeckung' zu verzichten (vgl. etwa bei Kunze: Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca [= Anm. 56]. Text Nr. 7. S. 83-87).

während das 'historisch'-progredierende Moment eine Lebenslaufes sich, wenn überhaupt, meist allein auf den Einschnitt des Rückzugs aus der Welt beschränkt, so kann das Bauprinzip als solches auch auf die Legenden anderer Heiliger übertragen werden. Vielfach ist lediglich der Einschnitt des Rückzuges aus der Welt entsprechend der Gruppe, der der Heilige zugehört, inhaltlich anders zu besetzen: etwa mit dem Eintritt in einen Orden bzw. der Ordensgründung, mit der Wahl in kirchliches Amt, mit dem Beginn des Herrscheramtes oder (seltener) mit Heirat bzw. Verwitwung.⁶⁸ Dementsprechend werden dann das Mönchsleben, das Bischofs-, Herrscher-, oder Witwenleben durch paradigmatische Reihungselemente umschrieben.

Allerdings können das Prinzip der paradigmatischen Tugenddemonstration und das der chronologisch-'historischen' Anordnung hier mitunter auch stärker in Wechselbeziehung zueinander treten, kann sich das Leben des Heiligen nicht nur auf einen einzigen Einschnitt beziehen, der dann paradigmatisch definiert wird, sondern sich mehrstufig auffächern: z.B. in den Klostereintritt des Heiligen, seinen Aufstieg zum Abt, zum Bischof oder sogar zum Papst. Das Schwergewicht liegt hier auf der jeweils letzten und höchsten Stufe, die mit der größten Zahl von paradigmatischen Reihungselementen ausgestattet wird. Eine dezidierte Zielgerichtetheit aber, die die vorhergehenden Lebensphasen grundsätzlich an Eigengewicht verlieren ließe, liegt in der Regel nicht vor, ist doch der Heilige als schon immer in jeder Situation beispielhaft begriffen (auch wenn sich die Heiligkeit etwa beim Bischof ggf. in anderen Handlungskontexten manifestiert als beim Mönch): Schon Kindheit und Jugend, ja sogar schon

68 Der Anteil verheirateter Frauen unter den Heiligen ist noch geringer, als es der der Frauen ohnehin schon ist (vgl. H.-W. Goetz: *Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert.* München 1986. S. 51). Ganze zwei Fälle sind in der Geschichte belegt, wo es zu einer Kanonisierung von Ehepaaren kam: bei Heinrich II. und Kunigunde (1146 bzw. 1200!) und bei Elzéar de Sabran und Dauphine de Puimichel (1369 bzw. 1694!). Beide Ehepaare waren bekannt wegen ihres "refus total des aspects sexuels du mariage" (A. Vauchez: *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, Comtesse d'Ariano.* Turin 1978. S. IX bzw. in der wiederabgedruckten Einleitung in A. Vauchez: *Religion et société dans l'occident médiéval.* Turin 1980. S. 231).

die wunderbaren Umstände bei der Geburt bezeugen dies.⁶⁹ Von einer wirklichen Vorgeschichte, in der sich die Perfektion erst konstituierte, kann man deshalb überhaupt nur in den Ausnahmefällen sprechen, in denen der Heiligkeit zuerst die - ihrerseits aber als Offenbarung und nicht als menschliche 'Entwicklung' exemplarisch begriffene - Abkehr von den

⁶⁹ Die Intention, alle Anlagen als schon in der Kindheit vorhanden darzustellen, ist nicht nur auf Heiligenlegenden beschränkt, sondern begegnet etwa auch in der Biographik vom bildenden Künstler (vgl. E. Kris/O. Kurz: Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch. Mit einem Vorwort v. E.H. Gombrich. Frankfurt/M. 1980. S. 37-63): Wie sich der Kulturheros gegen widrige Umstände in seiner Jugend durchsetzt (Kris/Kurz. S. 55f.), so halten in einer Reihe von Legenden die Heiligen den Widerständen ungläubiger oder 'laxer' Eltern(teile) stand, obwohl sie noch im zarten Alter sind. Daß es sich dabei wohl oft um eine bloße Stilisierung handelt, zeigt ein Blick in entsprechende Kanonisationsakten, wo die Zeugenaussagen im Verfahren nichts dergleichen von den Eltern berichten (vgl. Vauchez: La sainteté [= Anm. 15]. S. 595; alle Aussagen für bare Münze nimmt dagegen M. Goodich: Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the thirteenth Century. Stuttgart 1982 [= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25]. S. 100ff.).

weltlichen Werten vorausgeht.⁷⁰ Ein anschauliches Beispiel für die mehrfache Unterteilung des Lebens in verschiedene Phasen, von denen jede für sich die Heiligkeit demonstriert, auch wenn das Schwergewicht auf der letzten liegt, bietet die Martinslegende der 'Legenda aurea' (Cap. CLXVI): Nacheinander folgen hier das noch 'weltliche' Soldatenleben, das Leben als Akolyt und das Mönchsleben; jede der drei Phasen ist mit paradigmatischen Episoden ausgestattet (exemplarisches Verhalten wie bei der berühmten Mantelteilung bzw. Wunder und Kampf gegen den Teufel). Von Martins Eintritt ins Bischofsleben an setzt dann aber eine regelrechte

70 Als berühmtestes Beispiel kann wohl Franziskus von Assisi gelten (Cap. CXLIX der 'Legenda aurea'; zu dieser und anderen Franziskuslegenden vgl. im II. Teil dieser Arbeit besonders die Kapitel 1.2.3., 2.1.1.1. und 2.2.2.2.). Vgl. auch Norbert von Xanten, den Stifter der Prämonstratenser und Bischof von Magdeburg: Er ist "religionis et quietis impatiens, inquietudinis et impatientiae servus", sieht in der Religion nur "deliramenta senilia et ineptiae pueriles" (Migne PL 170. Sp. 1259), bevor er bei einem Unwetter gleichsam "de gravi somno" erwacht (Sp. 1260) und erkennt, daß sein gläubiger, junger Diener weiser war als er. Weiblichen Heiligen, die ausnahmsweise eine Sündervorgeschichte haben, wird bezeichnenderweise fast immer die Sünde der Prostitution zugeschrieben (vgl. oben Anm. 66). - Im Gegensatz zu den Legenden dieser und anderer Heiliger, Märtyrer eingeschlossen, bei denen die *conversio* im Rahmen einer Vorgeschichte verbleibt und das Schwergewicht der *histoire*, wie es auch sonst für Legenden konstitutiv ist, auf der exemplarischen Tugenddemonstration liegt, begegnen eine Reihe von Geschichten, die sich weitgehend bzw. vollständig auf die Bekehrung einer Figur beschränken, d.h. gleichsam dort aufhören, wo die Legende beginnt. Erhard Dorn subsumiert sie, ohne diese nicht unwesentliche Differenz zu beachten, unter dem Begriff der Sünderheiligenlegende (Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1976 [=Med. Aev. 10]). Tatsächlich aber nähert sich hier die Geschichte, je mehr sie sich auf den Weg zur Bekehrung konzentriert, der Mirakelstruktur an; und bezeichnenderweise handelt es sich bei Dorns Sünderbeispielen ja auch nicht selten um Figuren, deren Bekehrung als Mirakel innerhalb einer Heiligenlegende erzählt wird (zu Genebald von Laon etwa, der von Remigius auf die rechte Bahn zurückgebracht wird [Dorn: Der sündige Heilige. S. 74f.], vgl. unten S. 82). Ein zumal durch die Bearbeitung Hartmanns von Aue in der deutschen Literaturgeschichte bekannter Sünder ist Gregorius. Er nimmt, abgesehen davon, daß Hartmann den Helden ähnlich wie einen Artusritter auf *aventure* ausziehen läßt und sich einer eindeutigen Bewertung des Weges in die Welt gegenüber dem ins Kloster enthält (in der Legende gibt es hingegen "keinen Zwischenbereich freier ethischer Disposition" [Chr. Cormeau/W. Störmer: Hartmann von Aue. Epoche - Werk - Wirkung. München 1985. S. 126]), schon deshalb grundsätzlich eine Sonderstellung ein, weil er ein Sünder wider Willen ist und damit den der Legende wie dem Mirakel eigenen bipolaren Schematismus von gut vs. böse durchbricht. Wenn Walter Haug im Hinblick auf Hartmanns 'Gregorius' von einer "Problematisierung der Legende" spricht (Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985. S. 131-50), so gilt dies deshalb zumindest im Ansatz auch für die nicht-höfischen Fassungen der Gregoriusgeschichte.

Episodenhäufung ein.⁷¹ Sie ist ihrerseits nicht etwa 'historisch', sondern ganz klar systematisch gegliedert, und zwar

1. in die Wunder des Heiligen an den *insensibilia*, den *vegetabilia*, den *irrationabilia* und an den Menschen,
2. in die Tugenden des Heiligen: *Humilitas*, *dignitas*, *justitia*, *patientia*, *assiduitas in orando*, *austeritas in se ipso*, *compassio erga delinquentes* und *pietas erga pauperes* und
3. in die Kämpfe des Heiligen mit dem Teufel.

Bekennerlegenden definieren sich also nach dem Anteil der 'historischen' Progression, der im jeweiligen Heiligenleben zu der 'zeitlosen' Paradigmatizität hinzutreten kann. Dieser Anteil kann gegen Null tendieren wie in manchen der angesprochenen Anachoretenlegenden. Aber auch eine systematische Anordnung, wie sie in der oben zitierten Martinslegende für die Phase des Bischofsleben vorliegt, geht in diese anti-chronologische Richtung. Systematisierung spiegelt ja nur das Bedürfnis wider, die Paradigmatizität mehr oder weniger übersichtlich zu ordnen, und stellt sich um so eher ein, je differenzierter der Heilige gefaßt werden soll (und entsprechend der über ihn vorhandenen Information auch überhaupt gefaßt werden kann). Bonaventura etwa bekennt sich schon im Prolog der fast gleichzeitig mit der 'Legenda aurea' entstandenen 'Legenda maior S. Francisci' explizit dazu, einer systematischen Gliederung den Vorzug vor einer strikt chronologischen zu geben.⁷² Er bezeugt damit sowohl die Präsenz der beiden rhetorischen Dispositionsmöglichkeiten als auch die lang tradierte Dominanz des paradigmatischen gegenüber dem 'historischen' Gliederungsprinzip, obwohl sich der Heiligkeitsbegriff selbst seit der Spätantike gewandelt hat und es etwa in der Franziskuslegende weniger um große thaumaturgische Taten und Dämonenkämpfe als um Gesten demutsvoller Mitmenschlichkeit geht.

Im Gegenzug kann aber auch der Anteil der 'historischen' Anordnung weiter profiliert sein, indem die einer bestimmten Lebensphase zugeordneten Reihungsblöcke entsprechend häufig durch Zwischenstufen aufgebro-

71 Jacobus bezieht dabei nach eigener Aussage auch die der *Vita* angehängten Dialoge des Severus mit Gallus ein (Cap. CLXVI. S. 743: "Legitur quoque in dialogo Severi et Galli discipulorum sancti Martini, ubi multa suppleta sunt, quae in ejus vita Severus dimiserat"). Zur Martinslegende des Sulpicius Severus und zu den Dialogen vgl. Wolpers: Die englische Heiligenlegende (= Anm. 8). S. 52-59; vgl. auch Berschin: Biographie und Epochenstil (= Anm. 20). S. 195-211.

72 Zitiergrundlage ist die Ausgabe in den *Analecta Franciscana* X (1926-41). Prol. 4. S. 559/Z. 8-11.

chen werden, die eine chronologische Progression markieren und so die einzelnen Episoden zumindest teilweise stärker innerhalb eines dichteren zeitlichen Gefüges verankern. Der Witwenstand der hl. Elisabeth beispielsweise wird nicht als Ganzes mit austauschbaren Episoden umschrieben, sondern durch 'historische' Einschnitte wie die Vertreibung durch die Vasallen, die Aufnahme beim Bischof von Bamberg, die Ablehnung einer neuen Ehe und die Einkleidung ins Nonnengewand unterteilt.⁷³ Im Extremfall kann dann, wenn überhaupt auf narrativ veranschaulichende paradigmatische Episodenreihen zugunsten einer rein chronologischen Taten- und Ereignisfolge verzichtet wird, eine geradezu annalistische Reihung an die Stelle der paradigmatischen treten.⁷⁴ Je geringer der Anteil paradigmatischer Elemente ist, desto mehr rückt das Heiligenleben weg von einem wesentlich hagiographischen Interesse hin zum historisch-biographischen, ohne daß dies aus mittelalterlicher Sicht schon immer wie ein 'Gattungs'-wechsel empfunden worden sein mußte. Man kann hierin etwa den Ausdruck einer neueren Heiligkeitskonzeption sehen, die den Akzent jenseits von Wundern und spektakulären Zeichen auf den Lebensverlauf selbst setzten wollte. Derartige Ansätze bleiben freilich elitär.⁷⁵

Betrachtet man zusammenfassend die Komposition der Bekennerlegenden, so läßt sich feststellen, daß bei ihnen ein Eindruck von Stereotypie im Unterschied zur Märtyrerlegende nicht an einem sich immer wieder repetierenden exemplarischen Geschehenszusammenhang mit immer gleichen Handlungselementen liegt, sondern in der Struktur der Reihung. Zwar können die Reihenelemente selbst in ihrer inhaltlichen Besetzung über die vielen allgemein verbreiteten Motive,⁷⁶ über die Stereotypen des Wunders und der Askese- bzw. Gebetsleistung hinaus sehr wohl teilweise bildlich oder situativ spezifisch für einen bestimmten Heiligen sein und

73 Cap. CLXVIII; vgl. auch zur 'Vita S. Elisabeth' des Dietrich von Apolda den Artikel von H. Lomnitzer in: 2Vf. Bd. 2. Sp. 103ff. (v.a. in Sp. 104 zu der von Dietrich zumindest intendierten chronologischen Anordnung).

74 Vgl. Hug: Elemente der Biographie (= Anm. 47). S. 59f.

75 Innozenz III. etwa hatte sich 1199 offiziell dagegen gewandt, Heiligkeit allein von Wundern abhängig zu machen. Selbst die Kompromißformel, Leben und Wunder wenigstens zu gleichen Teilen zu beachten, erfüllte sich nur langsam und lediglich tendenziell (vgl. Vauchez: La sainteté. [= Anm. 15]. S. 43ff.).

76 Vgl. H. Günter: Psychologie der Legende. Freiburg/Br. 1949.

mitunter auch in sich komplexer strukturiert werden.⁷⁷ Zwar gibt es ebenfalls eine kleine Sondergruppe von Legenden (u.a. mit der bekannten Alexiuslegende), denen eine klare zweiteilig-symmetrische Geschichte zugrundeliegt und die so als geschlossenes Konstrukt erscheinen;⁷⁸ und bei einer weiteren kleinen Gruppe weiblicher Heiliger erhält die Geschichte sogar ein gewisses Spannungspotential durch das Motiv von der Verkleidung als Mann und deren Aufdeckung.⁷⁹ Das Prinzip der Reihung dominiert aber ansonsten so sehr, daß nicht nur häufig die Spanne zwischen Geburt und Tod wie ein einziger großer Episodenfluß wirken kann. Auch die Grenze zwischen der (irdischen) Lebenszeit und den posthumen Mirakeln löst sich auf, weil selbst der Bericht vom (physischen) Tod kaum

77 Vgl. etwa T. MacFarland: Fisch mit Safran: Speisemotiv, Erzählstruktur und didaktische Intention in einer Episode aus der deutschen Vita der Dorothea von Montau. In: Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Coll. 1987. Hg. v. K. Grubmüller u.a. Paderborn/München/Zürich/Wien 1988. S. 253-269, v.a. S. 259.

78 Zur Konstituierung der Alexiusgeschichte aus einer älteren Geschichte mit noch namenlosem Helden, die sich auf den Aufenthalt des Heiligen als Bettler in Edessa beschränkt, bevor in steigender Spiegelung das unerkannte Bettlerdasein beim Haus der Eltern angefügt wird, vgl. B. de Gaiffier: *Intactam sponsam relinquens*. A propos de la vie de S. Alexis. In: An. Boll. 65 (1947). S. 163f. Die Alexiuslegende bildet in der 'Legenda aurea' Cap. XCIV (vgl. weitere Fassungen: Sanct Alexius Leben [...]. Hg. v. H.F. Maßmann. Quedlinburg/Leipzig 1843; U. Mölk: Die älteste lateinische Alexiusvita [9./10. Jahrhundert]. Kritischer Text und Kommentar. In: Rom. Jb. 27 [1976]. S. 293-313; vgl. auch in Teil II dieser Arbeit besonders Kapitel 1.2.2.2.; zu den Übertragungen in die europäischen Volkssprachen vgl. den Artikel zu Alexius in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen Erzählforschung und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. K. Ranke u.a. Bd. 1. Berlin/New York 1977. Sp. 291-295). - Der 'Legende' von Amicus und Amelius liegt die Symmetrie wechselseitiger Hilfe zugrunde, die zwei Freunde einander jeweils in einer Notlage erweisen. Angesichts der sehr konstruiert wirkenden exemplarischen Struktur wurde die Historizität z.T. sogar schon im Mittelalter angezweifelt (vgl. dazu und zu den verschiedenen Fassungen meinen Aufsatz: Die Freundschaftserzählungen vom Typ 'Amicus und Amelius'. In: Fs. f. H. Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Hg. v. K. Matzel u. H.-G. Roloff. Bern 1989. S. 97-130). - Zweiteiligkeit kann schließlich auch noch bei den Geschichten vorliegen, die speziell den Mechanismus von Schuld und Sühne profilieren wollen (vgl. oben Anm. 66 und v.a. die Legende von Julianus Hospitator [Cap. XXX], die gänzlich ein literarisches Konstrukt aus Ödipus-, Eustachius- und Christophorus-Motiven darstellt.)

79 Vgl. die einander durchweg sehr ähnlichen Geschichten der Marina (Cap. LXXXIV), Theodora (Cap. XCII) und Margarita (Cap. CLI) mit dem Nexus: Verkleidung als Mönch - Verleumdung, eine Frau geschwängert zu haben - klagloses Ertragen der unverdienten Strafe - Aufdeckung der Identität im Tod. Die Geschichten wirken wie Produkte eines Baukastenspiels, bei dem jeweils nur einzelne Bauelemente zur Unterscheidung variiert werden. Eine Variante dieses Typs mit Märtyrerannex ist die Legende der Eugenia (Cap. CXXXVI). - Vgl. auch Delehaye: *Les légendes hagiographiques* (= Anm. 6). S. 186-195.

markanter gewichtet wird als die Episoden vorher und nachher; ja selbst nach dem Bericht vom Tod können Episoden *in vita* folgen und sich in die Episoden *post vitam* einreihen. Daß all das kein Resultat gestalterischen Unvermögens oder simpler 'Volkstümlichkeit' ist, liegt auf der Hand. Die Funktion der Reihung besteht bei den Legenden nicht nur darin, die Permanenz der Beispielhaftigkeit des Heiligen und die sich im Wunder offenbarenden Konsequenzen immer wieder aufs Neue in verschiedenen Variationen aufzuzeigen, sondern sogar darin, durch die 'Endlosigkeit' der Struktur die Ewigkeit des Lebens in Gott und die Ewigkeit Gottes selbst abzubilden. In der Exempelliteratur konnte man dann zur Einzelbetrachtung auch jeweils eine bestimmte Episode aus den Legenden herausgreifen.⁸⁰

1.3. Zusammenfassung

Die Legenden lassen sich auf der Ebene der *histoire* in zwei Haupttypen einteilen: in einen syntagmatischen Verknüpfungstyp mit festen, wenngleich bausteinartig variierbaren Teilelementen des Geschehenszusammenhangs und in einen paradigmatischen Reihungstyp mit in sich abgeschlossenen, unterschiedlich komplexen Episoden als Teilen einer additiven Makrostruktur. Die durch die Paradigmatizität implizierte Vertauschbarkeit von Reihenelementen ist im übrigen (neben der eingangs erörterten 'Neutralisierung' der Heiligen als Funktionsträger im Proppschen Sinn) ein wesentlicher Grund dafür, daß mit einer Methode wie der Propps, die eine geregelte Aufeinanderfolge von 'Funktionen' wie auch von Sequenzen voraussetzt,⁸¹ unser Legendenkorpus als ganzes nicht adäquat erfaßt

⁸⁰ Aus der unübersehbaren Zahl von Beispielen nur einige wenige: Man vergleiche etwa im 'Großen Seelentrost' (hg. v. M. Schmitt [= Anm. 64]) die Benedictus-Episode (S. 198) als Extrapolierung mit der Benedictuslegende der 'Legenda aurea' Cap. XLIX (S. 205/Nr. 2) oder die Macarius-Episode (S. 52f.) mit der Macariuslegende in Cap. XVIII (S. 101); weitere ähnliche Fälle in der von J. Klapper edierten Breslauer Exempelsammlung (Erzählungen des Mittelalters. In deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext. Breslau 1914 [= Nachdruck Hildesheim/New York 1978]. Nr. 80/S. 298f., Nr. 97/S. 312 u.a.).

⁸¹ Vgl. Propp: Morphologie des Märchens (= Anm. 1). S. 91-94.

werden könnte.⁸² Das Prinzip der Reihung mit seiner über die enkomiastische bzw. didaktisch-demonstrative Funktion noch hinausgehenden Sinnbildlichkeit macht ja auch überhaupt die Grenze zwischen Klein- und Großform durchlässig - eine wichtige Feststellung angesichts der bislang meist automatischen Zuordnung der Legende zu den kleineren Erzählformen.

Die Einteilung in einen Verknüpfungs- und einen Reihungstyp fällt in der Regel mit der Unterscheidung von Märtyrer- und Bekennerlegenden zusammen und ist zugleich ein Reflex der unterschiedlichen literarischen Genese beider Gruppen. Die Legenden der (Jung-)Frauen, die in der 'klassischen' Einteilung als eigene Gruppe ausgegrenzt sind, gehen, von einigen Sonderfällen abgesehen, strukturell völlig in den Märtyrer- und Bekennerlegenden auf. Ähnliches gilt selbst für die (im Rahmen dieser Untersuchung nur am Rand zu streifenden) Apostellegenden,⁸³ obwohl sie ihrerseits einen eigenen literarhistorischen Ursprung im hellenistischen Roman haben.⁸⁴

Allgemein läßt sich die einzelne Legende morphologisch durch den Grad der Übereinstimmung, der Variation bzw. der Abweichung in Relation zum jeweiligen Haupttyp genauer beschreiben und im Legendenkosmos situieren, wobei zu den Besonderheiten im Fall einer Märtyrerlegende die Einlagerung paradigmatischer Reihen, im Fall einer Bekennerlegende umgekehrt die Geschlossenheit syntagmatischer oder zumindest chronologischer Verklammerung zählt. Zyklenbildung findet nur innerhalb der Märtyrer- bzw. Bekennergruppe statt. Auch die Abbréviation spiegelt, soweit sie überhaupt die Ebene der *histoire* selbst betrifft, die verschiedene

82 Zu wenig wird dies etwa von M.-Cl. Groshens reflektiert (Le Roi du Choeur. In: J.-Cl. Schmitt [Hg.]: Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. Paris 1983. S. 77-100), die ja auch nur eine einzige - moderne - Fassung der Legende von Heinrich und Kunigunde berücksichtigt.

83 Wenn E. v. Dobschütz die "Zusammenhangslosigkeit" des Erzählten bedauert (Der Roman in der althristlichen Literatur. In: Deutsche Rundschau 111 [1902]. S. 105/Anm. 2 bzw. S. 102, wo er die "lose Verknüpfung einer möglichst bunten Reihe von Abenteuern" als Strukturprinzip herausstellt), dann beschreibt er nichts anderes als das, was ich paradigmatische Reihung nannte. Bei den Aposteln, die bis auf Johannes Evangelista später auch als Märtyrer verehrt wurden, liegt ein starker Akzent auf ihrer Missionstätigkeit, die episodisch ausgestaltet ist, bevor der übliche Märtyrernexus angehängt wird. Die morphologische Variante besteht also lediglich in der narrativ besonders weit gespannten 'Vorgeschichte' des Martyriums - ein Phänomen, das aber auch bei anderen Märtyrern zu beobachten war.

84 Grundlegend hierzu v. Dobschütz: Der Roman in der althristlichen Literatur. (= Anm. 83); vgl. auch Berschin: Biographie und Epochenstil (= Anm. 20). S. 88-94 (mit weiterer Literatur).

Bauform der beiden Haupttypen wider. Denn bei den Märtyrergeschichten läßt die Kürzung bzw. Tilgung der paradigmatischen Zusätze gerade den unverändert beibehaltenen Geschehenszusammenhang um so deutlicher hervortreten. Bei den Bekennerlegenden dagegen ist die vielfach genutzte Möglichkeit der Abbreiviatur, einfach die Zahl der hierarchisch gleichrangigen Reihenepisoden nach Gutdünken zu reduzieren, der Reflex ihres offenen Additionsprinzips. Beide Gruppen bzw. Typen heben sich also keineswegs lediglich durch die unterschiedliche Todesart, gleichsam *en détail*, voneinander ab, wie u.a. Régis Boyer meint, der sich bei seinen Überlegungen ja auch nur auf die Martinslegende als Gegenstand genauerer Demonstration stützt.⁸⁵

Bei aller Verschiedenheit der Bauform sind beide Legendentypen freilich wesentlich miteinander verbunden, und zwar nicht allein durch den gemeinsamen Funktionszusammenhang, in dem sie stehen. Das zeigt schon das Phänomen wechselseitiger struktureller Beeinflussung. Darüber hinaus ist das Motiv, das die Heiligen in ihrem Verhalten leitet, stets das gleiche, ob es sich um einen größeren Geschehenszusammenhang handelt, um eine Einzelepisode oder um alltägliche, das Außergewöhnliche zum Typischen machende Lebensgewohnheiten: Es ist die Hingabe an den Willen Gottes. Abweichungen von diesem absoluten Gottesbezug durch die verschiedenen Motive, die das von weltlichem Denken bestimmte Handeln lenken, werden, wenn überhaupt thematisiert, gebrandmarkt und bieten Anlaß für Buße und Einsicht, so daß sich die Monomotivierung nur bekräftigt.

Die Konsequenz dieser absoluten Bezogenheit auf Gott bildet das Wunder, das Gott dem Heiligen selbst zuteil werden oder ihn an anderen wirken läßt. Das Wunder als von Gott bestätigtes und den Menschen offenbartes Zeichen der Heiligkeit ist somit ein konstitutives Element der

85 R. Boyer: An attempt to define the typology of medieval hagiography. In: Hagiography and Medieval Literature. A Symposium. Hg. v. H. Bekker-Nielsen u.a. Odense 1981. S. 27-36.

Legende - Ausnahmen bestätigen lediglich die Regel⁸⁶ -, auch wenn sich der Wunderbegriff als solcher historisch wandeln und nicht mehr nur auf die spektakuläre und thaumaturgische Tat, sondern etwa auf das Ausharren und Überleben in äußerster Askese angewendet werden konnte.⁸⁷ Ein von Vauchez edierter Bericht aus den Akten des Kanonisationsverfahren zu Thomas de Cantilupe (+1282) veranschaulicht, wie erst durch die Integration von Wundern, die hier zum Zweck der gerichtlichen Überprüfung noch extrapoliert sind, aus dem dünnen *curriculum vitae* eine auch für den Heiligenkult wirksame Legende entstehen kann.⁸⁸ Mit Günther Müller läßt sich also zu Recht sagen, daß Wunder nicht nur vorkommen, sondern daß es auf sie ankommt.⁸⁹ Müllers Ansicht zum Stellenwert des Wunders insgesamt ist hingegen zu relativieren. Denn trotz seiner scharfsichtigen Abgrenzung von Legende und Novelle, trotz der Differenzierung zwischen dem Wunder und der "unerhörten Begebenheit", gilt seine Ausgangsthese von der "Verdichtung auf einen Wendepunkt hin"⁹⁰ für die Legenden nicht ohne weiteres so, wie sie für Novellen gelten kann. Der Grund liegt wiederum darin, daß bei Legenden nicht automatisch überhaupt der eine geschlossene Geschehenszusammenhang vorauszusetzen ist. Das Wunder bildet zwar in der Tat einen häufigen Bestandteil der Einzelepisoden; aber durch deren Reihung bzw. durch die manifeste Rekurrenz des Wunders wird es - nicht prinzipiell, sondern nur im Blick auf den Heiligen - geradezu in die Sphäre des Habituellen gerückt. Das gilt gleichermaßen für die Märtyrergeschichten, in denen das Wunder ja ebenso eine wiederholbare und wiederholte Einlagerung sein kann, die dem Geschehenszusammenhang eine zusätzliche Aura von Heiligkeit verleiht.

86 Vgl. H. Rosenfeld: *Legende*. 4., verb. u. verm. Aufl. Stuttgart 1982. S. 7. - Versuche, die Rolle der Wunders zu relativieren, haben sich als nicht haltbar erwiesen: vgl. etwa die Rezension von A. Poncelet zu L. Zoepf (*Die Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*. Leipzig/Berlin 1908) in: *An. Boll.* 28 (1909). S. 127; auch Vauchez betont, daß die Ausgestaltung mit Wundern in den Legenden bereits unmittelbar nach dem Tod einsetzt und nichts zu tun hat mit der "tendance naturelle des auteurs médiévaux à idéaliser toujours davantage les personnages qu'ils décrivaient, à mesure que s'effaçait leur souvenir historique" (*La sainteté* [= Anm. 15]. 616f.).

87 Vgl. Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 588f.

88 Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). Annexe 1. S. 633-647. - Vgl. auch die Äußerung von Petrus Damiani am Ende seiner *Odilo-Vita*: "*Vita [...] velut aurea tabula est, cui quasi margaritas quasdam ac gemmas infigimus, dum gestis eius [...] miracula permiscemus*" (Migne PL 144. Sp. 944).

89 G. Müller: *Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich*. In: *Euph.* 31 (1930). S. 457f.

90 Müller: *Die Form der Legende* (= Anm. 89).

Diese allgemeine Analyse der Ebene der *histoire* suchte den Legendenkosmos zunächst zu systematisieren, seine unleugbare Schablonenhaftigkeit genauer zu definieren und nicht zuletzt auch gattungsfunktional zu erklären. Um aber erfassen zu können, wie sich die Legenden konkret aktualisieren und sich dabei - im Doppelsinn des Wortes - vervielfältigen, muß ebenfalls der bisher weitgehend ausgeklammerte Aspekt der situations- und publikumsbezogenen diskursiven Vermittlung der je zugrundeliegenden Geschichte(n) mit einbezogen werden.

2. Diskurstypologische Elemente der Legendenkommunikation

Die Geschichten, deren morphologische Elemente und Bauformen im vorherigen Kapitel analysiert wurden, bedürfen für ihre Konkretisierung des Moments der diskursiven Vermittlung durch den Erzähler. Diese Vermittlungsweise ist wesentlich abhängig vom Kontext, in dem eine bestimmte Legende aktualisiert werden soll, und d.h. zuallererst von dem an der jeweiligen Legendenkommunikation beteiligten Publikum als Zielgruppe in Interaktion mit dem Autor bzw. Erzähler als Senderinstanz.

Geht man bei der Heiligenlegende des Mittelalters zunächst ganz allgemein von einer christlichen Kommunikationsgemeinschaft aus, so hält das 'Decretum Gratiani' eine griffige und wirkmächtige Einteilung bereit:

Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum [...], ut sunt clerici [...]. Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici.⁹¹

Obwohl natürlich weder *clerici* noch *laici* eine jeweils homogene Gruppe bilden und die beiden Begriffe zudem mehrdeutig sind, können sie als Ausgangskategorien im Rahmen dieser Grundlegung durchaus nützlich sein, um die Träger der Legendenkommunikation bzw. die Art und Weise

⁹¹ CIC C.XII, q.1, c.7 zit. n. Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Ae. L. Richter curas [...] instruxit Ae. Friedberg. Teil 1: Decretum Magistri Gratiani. Leipzig 1897 (Nachdruck Graz 1959). Sp. 678. Vgl. auch R. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise zu einem vernachlässigten Thema. Amsterdam 1989 (= Bochumer Studien zur Philosophie 14). S. 17; G. Steer: Zum Begriff >Laie< in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hg. v. L. Grenzmann und K. Stackmann. Stuttgart 1984. S. 766. Zum Fragekomplex insgesamt vgl. auch A. Vauchez: Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. Freiburg/Br. 1993.

ihrer Teilhabe an dieser Kommunikation zu systematisieren. In einem ersten Abschnitt sollen deshalb die Gruppen der *clerici* und *laici*, differenziert in die bildungsgeschichtliche und die kirchenrechtliche Implikation der Begriffe, einander gegenübergestellt werden. In einem zweiten Abschnitt sind danach die Auswirkungen dieser Konstellationen auf den jeweiligen Legendendiskurs an konkreten Beispielen zu illustrieren.

2.1. Die Träger der Legendenkommunikation

2.1.1. *Litterati und illitterati*: Bildungsgeschichtliche Voraussetzungen

Die bildungsgeschichtliche Perspektive zeugt von einer zwar langsamen und keineswegs konfliktfreien (s.u. 2.1.2.), insgesamt aber zunehmenden Annäherung der literaten Kleriker und der ursprünglich illiteraten Laien. Im Rahmen dieser Untersuchung kann es freilich nicht darum gehen, die umfassende Frage der Laienbildung als solche grundsätzlich neu aufzurollen,⁹² sondern darum, bildungsgeschichtliche Entwicklungstendenzen in ihrer Relevanz für die Legendenliteratur zu skizzieren.

Von der Zeit der Missionierung an, als die schriftlosen germanischen Kriegervölker die Schrift und die zur Schrift gehörige lateinische Sprache der Römischen Kirche übernommen hatten, bis ins Hochmittelalter hinein

92 Grundlegend dazu H. Grundmann: *Litteratus - illitteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: *Archiv f. Kulturgesch.* 40 (1958). S. 1-65. Unter den neueren Publikationen vgl. besonders K. Schreiner: *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: *Zs. f. hist. Forsch.* 11 (1984). S. 257-354; vgl. auch J. Bumke: *Mäzene im Mittelalter*. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland. 1150-1300. München 1979. S. 54f. (v.a. zu K. Haucks These von der lateinischen Adelsliteratur und zu J.W. Thompson: *The Literacy of the Laicity in the Middle Ages*. Berkeley 1939 [=University of California Publications in Education 9]. Neudruck New York 1960); weitere Literatur bei R. Schnell: *Zum Verhältnis von hoch- und spätmittelalterlicher Literatur*. Versuch einer Kritik. Berlin 1978. (=Phil. Stud. u. Qu. 92). S. 54-61; ferner M. Curschmann: *Hören - Lesen - Sehen*. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur Deutschlands um 1200. In: *PBB* 196 (1984). S. 218-257. (vgl. darin auf S. 220-224 u.ö. auch die kritische Auseinandersetzung mit M.G. Scholz: *Hören und Lesen*. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert. Wiesbaden 1980).

lagen das Schreib- und damit auch das Lesemonopol in den Händen der kleinen Gruppe der Kleriker bzw. Mönche. Obwohl es freilich innerhalb des Klerus Bildungsdifferenzen gab,⁹³ z.T. sogar beachtliche,⁹⁴ und sich andererseits auch schon aus diesen Jahrhunderten Beispiele schriftgelehrter (adliger) Laien anführen lassen,⁹⁵ kann zumindest als Grundsatz gelten: Es standen einander zwei Kultur- und Bildungstraditionen gegenüber, nämlich die lateinisch-schriftliche der Klerikerelite und die volkssprachlich-mündliche der überwältigenden Mehrheit aller Nicht-Kleriker einschließlich der adligen Führungsschicht. Daß es sich gerade beim Adel v.a. um eine Prioritätenfrage handelte, die andere lebenspraktische Kompetenzen gegenüber der Schriftgelehrtheit in den Vordergrund rückte, veranschaulicht schon der Terminus der *septem probitates*, der dem der *septem artes liberales* zur Seite gestellt wurde,⁹⁶ und der bei allen Berührungen und Überschneidungen die Koexistenz des Andersartigen sinnfällig macht.

Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Sowohl die - dem Lateinischen vorbehaltene - schriftliche Tradierung von Legenden als auch die Rezeption der Texte lagen im wesentlichen beim Klerus. Die Legendenliteratur war vom Breviergebet⁹⁷ über die 'Privat'-Lektüre bis hin zum schulischen Übungsfeld von den Gebrauchssituationen und Bedürfnissen des klerikalen

93 Vgl. M. Richter: Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter. In: HZ 222 (1976). S. 43-80.

94 Vgl. F.W. Oediger: Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. Leiden/Köln 1953. S. 46-57.

95 H. Grundmann wies dabei auf die besondere Rolle der Frauen hin: Litteratus - illitteratus (= Anm. 92). S. 9f. und ders.: Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache. In: Archiv f. Kulturgesch. 26 (1935). S. 129-161 (wieder abgedruckt in: H. Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 3. Stuttgart 1978 [= Schriften des MGH 25/3]. S. 67-95). Vgl. auch J. Bumke: Die Frauen im höfischen Literaturbetrieb. In: J. Bumke: Mäzene (= Anm. 92). S. 231-247, 409-418 (wieder abgedruckt in J. Bumke [Hg.]: Literarisches Mäzenatentum. Ausgewählte Forschungen zur Rolle der mittelalterlichen Literatur. Darmstadt 1982 [= WdF 598]. S. 371-404). - Bei männlichen Adligen ist mit Bumke (Mäzene. [= Anm. 92]. S. 55) v.a. an solche zu denken, denen man ursprünglich eine geistliche Laufbahn zugedacht hatte.

96 Vgl. J. Dolch: Lehrplan des Abendlandes: Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte. Ratingen 1959 (21966). S. 131.

97 In das Brevier drangen die Heiligenlegenden seit dem 8. Jahrhundert ein: Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. 2. Freiburg 1958) unter dem Stichwort *Brevier*. Sp. 679-684.

Publikums geprägt,⁹⁸ so verschieden die Interessen von Fall zu Fall sein konnten. Das heißt natürlich nicht, daß es keine mündlich-volkssprachliche Legendentradition gegeben hätte, an der auch die *illitterati* partizipiert hätten. Schon innerhalb der Messe selbst konnte sich dies anbieten. Denn wenngleich die liturgische Lesung lateinisch war, so richtete sich doch die Predigt auch an die Laien.⁹⁹ Die Informationen, die von der mündlichen Legendenkommunikation im Rahmen der pastoralen Aufgaben des Klerus überliefert wurden, sind notwendig sehr spärlich.¹⁰⁰ Und über den gesamten großen Bereich der interlaikalen mündlichen Legendenkommunikation, bei der die Laien aus der bloß passiven Rolle der Zuhörer heraustreten, sind die Informationen aus dieser wie aus späterer Zeit (abgesehen von klerikal gefilterten Anekdoten)¹⁰¹ praktisch inexistent.¹⁰² Je klarer die Sphären von Literarizität und Illiterarizität noch aufgeteilt waren und je unangefochtener die Sphäre der Literarizität dem Klerus zugewiesen war, um so geringer war für diesen ja auch tatsächlich die Notwendigkeit, sich mit den Bedürfnissen der *illitterati* auf seiner - schriftlichen - Ebene auseinanderzusetzen.

⁹⁸ Vgl. dazu B. de Gaiffier: L'hagiographe et son public au XI^e siècle. In: *Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen*. Brüssel/Paris 1947. S. 135-166 (wieder abgedruckt in: B. de Gaiffier: *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Brüssel 1967 [= *subsidia hagiographica* 43]. S. 475-507). Vgl. auch G. Philippart: *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout 1977 (= *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 24/25). S. 112-121.

⁹⁹ Vgl. etwa das von Richter (*Kommunikationsprobleme* [= Anm. 93]. S. 58) angeführte Beispiel einer Messe mit gleichzeitiger lateinischer Predigt für den Klerus und volkssprachlicher Predigt für die Laien.

¹⁰⁰ Um so wichtiger sind seltene Fälle wie die *Remigiusvita* Hincmars vom Reims, in denen, wenngleich in schriftlicher Filterung, die Frage nach der Vermittlung für Laien konsequent mitgedacht ist (vgl. dazu unten im Abschnitt 2.2.2. dieser Grundlegung).

¹⁰¹ Vgl. etwa A.J. Gurjewitsch: *Volkskultur im Mittelalter*. München 1987. S. 68ff.; Vauchez: *La sainteté* (= Anm. 15). S. 180f. - Vgl. auch K. Schreiner: "Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters. In: *Archiv f. Kulturgesch.* 48 (1966). S. 1-53. Nicht selten allerdings mögen diese Äußerungen, die ja aus der Feder der Geistlichen stammen, auch von ihnen selbst den Bauern oder Joculatoren in den Mund gelegt worden sein, um so mögliche Zweifel an der Authentizität von Reliquien von vorneherein zu diskreditieren, die bei konkurrierenden Ansprüchen von interessierter klerikaler Seite selbst geäußert werden konnten.

¹⁰² Das, was heutige Erzählforschung an Resten mündlicher Legendenkommunikation in ländlichen Gebieten noch archivieren kann (vgl. L. Kretzenbacher: *Heimkehr von der Pilgerfahrt*. In: *Fabula* 1 [1958]. S. 215f.), läßt sich sicher nicht verallgemeinern und rückhaltlos aufs Mittelalter übertragen. Vgl. auch H. Bausinger: *Formen der "Volkspoese"*. 2., verb. u. verm. Aufl. Berlin 1980 (= *Grundlagen d. Germ.* 6). S. 200.

Das änderte sich mit dem Hochmittelalter. Seit dem 12. Jahrhundert kamen im Zusammenspiel mit sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen nach und nach auch bildungsgeschichtliche Umwälzungen zum Durchbruch, die sich im 13. Jahrhundert konsolidierten und wegweisend für die folgenden Jahrhunderte wurden. Nicht von ungefähr fällt ja gerade in diese Zeit der wesentliche, traditionsbildende Aufschwung volkssprachlicher Literatur, beginnt auch im Bereich der Legende die Tradition der volkssprachlichen Bearbeitungen.¹⁰³

Mit der Entfaltung von Städtewesen, Handel und Verwaltung kam dem Latein jenseits des kirchlichen Universalitätsanspruches vermehrt die Funktion einer internationalen Geschäftssprache zu, so daß sich auf breiterer Basis allmählich die Notwendigkeit einstellte, lese- bzw. schreibfähig zu sein. Pfarrschulen, von der Kirche unabhängige Stadtschulen (seit dem 13. Jahrhundert) und Privatunterricht verdrängten die Kloster- und Domschulen aus ihrer Monopolstellung als Bildungsinstitute,¹⁰⁴ die ihrerseits im Zuge der Wissenschaftsexpansion durch das neue Universitätswesen in eine propädeutische Rolle gerieten.¹⁰⁵

Auch beim Adel bahnte sich eine allmähliche Annäherung an die Schriftkultur an. Die nun häufiger werdende Kritik adliger Kleriker an der mangelnden Bildung ihrer Standesgenossen¹⁰⁶ läßt sich freilich nicht nur als Appell verstehen, das schriftgelehrte Wissenssystem anzunehmen bzw. die *artes liberales* im Sinne eines standesspezifischen Betätigungsfeldes sogar besonders zu kultivieren, sondern zunächst auch noch als Selbstrechtfertigung vor den Standesgenossen.¹⁰⁷ Gleichwohl gehört zum Idealbild des Adligen, wie es die höfische Dichtung des 12./13. Jahrhun-

¹⁰³ Zur Sonderstellung des angelsächsischen Raumes mit seiner wesentlich längeren volkssprachlichen Schrifttradition vgl. Grundmann: *Litteratus - illitteratus* (= Anm. 92). S. 34-38; K. Langosch: *Mittellatein und Europa. Führung in die Hauptliteratur des Mittelalters*. Darmstadt 1990. S. 36-38.

¹⁰⁴ Vgl. F. Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts*. Bd. 1. 3., erw. Aufl. hg. u. mit einem Anhang fortges. v. R. Lehmann. Leipzig 1919. S. 16-25; R. Limmer: *Bildungszustände und Bildungsideen des 13. Jahrhunderts*. Diss. München 1927. München 1928. S. 146-157.

¹⁰⁵ Vgl. Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts* (= Anm. 104). S. 28-36; Dolch: *Lehrplan des Abendlandes* (= Anm. 96). S. 147.

¹⁰⁶ Vgl. Grundmann: *Litteratus - illitteratus* (= Anm. 92). S. 49-52.

¹⁰⁷ K. Schreiner: *Grenzen literarischer Kommunikation. Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation*. In: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit* (= Anm. 91). S. 4f. Vgl. auch ders.: *Laienbildung als Herausforderung* (= Anm. 92). S. 270ff.

derts zeichnet, neben körperlicher Tüchtigkeit und gewandtem Benehmen bereits die Fähigkeit zum Schreiben und Lesen.¹⁰⁸ Wie auch immer sich dazu die Realität der tatsächlichen Werthierarchie verhielt:¹⁰⁹ Das Buch als materiales Objekt wurde über seine äußere Funktion als herrschaftspolitischer Prestigeartikel hinaus zum Gegenstand lebhaften Interesses, selbst wenn die Rezeption noch nicht unbedingt über die 'Privat'-Lektüre erfolgte, sondern in einem gesellschaftlich-repräsentativen Gemeinschaftserlebnis bestand, bei dem sich (Vor-)Lesen, Hören und ggf. das Betrachten der Illustrationen bzw. der Ausstattung allgemein miteinander verquicken konnten.¹¹⁰ Daß Heinrich von Veldeke buchstäblich unter der Hand sein noch unfertiges Manuskript des Eneasromans weggestohlen wurde, ist ein klares Indiz für dieses neue Interesse.¹¹¹ Obwohl dieses Beispiel zugleich zeigt, daß sich die Annäherung an die Schriftkultur beim Adel mit dem Bedürfnis nach einer eigenen, höfischen Laienliteratur verband, die eine Abgrenzung gegenüber der Klerikerliteratur und eine ständische Abgrenzung erlaubte,¹¹² profitierte ebenfalls die Legende von der 'Literarisierung' des Adels. Denn bei allem standesexklusiven Selbstverständnis blieb die Legende als christliche Erzähldichtung und als Ausdruck der unangefochtenen, auch dem Adel verbindlichen Glaubenswerte nicht ausgeschlossen. Dazu bedurfte es (wie in Teil II der Arbeit zu sehen sein wird) gar nicht unbedingt einer spezifischen 'höfischen Legende' wie etwa Hartmanns 'Gregorius', dessen Auftreten zwar signifikant, jedoch auch für die Legendenliteratur am Hof nicht repräsentativ ist. Auf jeden Fall aber war der Anteil, den der (Laien-)Adel als politische Führungsschicht an der Buchliteratur nahm, modellbildend für andere aufstiegsbewußte Schichten¹¹³ und veranlaßte auch Kleriker, Hofgeistliche oder geistlich gebildete Dichter allgemein, mit volkssprachlichen Bearbeitungen darauf einzugehen. Bei der Heiligenlegende, wo es ja im Unterschied zur 'weltlichen' höfischen Literatur um ein jahrhundertlang ange-

108 Vgl. Dolch: Lehrplan des Abendlandes (= Anm. 96). S. 130-135.

109 Die Bildungsfeindlichkeit betont u.a. Schreiner: Grenzen literarischer Kommunikation (= Anm. 107). S. 4f.

110 Vgl. Curschmann: Hören - Lesen - Sehen (= Anm. 92).

111 Vgl. Bumke: Mäzene (= Anm. 92). S. 65f.

112 Vgl. Curschmann: Hören - Lesen - Sehen (= Anm. 92). S. 229-237 (zu Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach).

113 Der erste Ministeriale als Gönner ist mit Rudolf von Steinach, urkundlich nachweisbar zwischen 1209 und 1221, zu belegen (vgl. Bumke: Mäzene [= Anm. 92]. S. 274f.).

stammtes geistliches Allgemeingut ging, konnte sich so eine relativ unproblematische lateinisch-volkssprachliche Koexistenz entfalten.

Dazu kam der überaus wichtige Impuls der (Laien-) Frömmigkeitsbewegung,¹¹⁴ die den Adel mit einschloß, aber noch weit über ihn hinausging.¹¹⁵ Diese Frömmigkeitsbewegung mit ihrer Rückbesinnung auf die apostolische Nachfolge und ihrem gegenüber der monastisch-benediktinischen Reformbewegung noch radikalisierten Armutsideal ist zunächst als eine (v.a. städtische) Reaktion auf die mit der zunehmenden ökonomischen Prosperität verbundene Diesseitsorientierung zu verstehen und signalisiert in der Bewußtwerdung der einzelpersonlichen Glaubensverantwortung ein emanzipatorisches Potential. Wenn religiöse Gruppen wie die Anhänger des Kaufmanns Waldes dabei den Anspruch erhoben, auch als Laien die Bibel zumindest in ihrer Muttersprache zu lesen,¹¹⁶ dann zeigt dies außerdem, daß das Monopol der klerikalen Literarizität schon im Aufbrechen begriffen war. Obwohl die Kirche so weit nicht gehen konnte, Laien die selbständige Bibellektüre zu gestatten, brachte die Frömmigkeitsbewegung insgesamt gleichwohl einen bildungsgeschichtlichen Impuls und weitreichende Konsequenzen nicht zuletzt für die Legendenproduktion mit sich.

Einen wichtigen Meilenstein markierte dabei zu Beginn des 13. Jahrhunderts die päpstliche Anerkennung der neuen, aus der Laienbewegung hervorgegangenen Bettel- und Predigerorden, die zumindest in ihren Ursprüngen eine solidarische Hinwendung zu den *illitterati* repräsentierten.¹¹⁷

¹¹⁴ Vgl. dazu besonders H. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Darmstadt 1977 (mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter).

¹¹⁵ Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen (=Anm. 114). S. 157ff.; vgl. auch O. Langer: Mystische Erfahrungen und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München/Zürich 1987 (=MTU 91). S. 28-35 (Fallstudie zur Gründungsgeschichte des Klosters Ötenbach). - Zu den sozialgeschichtlichen Reflexen in den Legenden über die Heiligen des 13. Jahrhunderts vgl. Goodich: Vita perfecta (=Anm. 69). S. 80f.

¹¹⁶ Vgl. Grundmann. Religiöse Bewegungen (=Anm. 114). S. 91-127, 161-164, 445-450. Vgl. auch Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (=Anm. 92). S. 287f.

¹¹⁷ Das gilt besonders für die Franziskaner. Vgl. O. Schmucki: "Ignorans sum et idiota". Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi. In: Studia historico-ecclesiastica. Festgabe f. L.G. Spätling. Hg. v. J. Vázquez. Rom 1977 (=Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 19). S. 283-309.

Papst Innozenz III. gab mit ihrer Anerkennung der Kurie ein Instrument in die Hand, um die für die Kirche problematischen Auswirkungen der Frömmigkeitsbewegung zu bewältigen: die Verfolgung der nicht integrierbaren Häretiker und nicht zuletzt den Ansturm der religiösen Frauenbewegung.¹¹⁸ Zugleich aber erhielt die Frömmigkeitsbewegung durch die neuen Orden die Möglichkeit zur institutionell abgesicherten Entfaltung, mit der auch eine deutliche Aufwertung der (öffentlichen) Predigt und der Volkssprache als Verkündigungsmedium einherging. Die Hagiographie wurde als geeigneter Popularisierungsgegenstand entdeckt, um die Menschen anzusprechen.¹¹⁹ Dies wirkte insofern ebenfalls auf die lateinische Legendenproduktion zurück, als sie den klerikalen Wanderpredigern passende Vorlagen für ihre mündliche Kommunikation mit den illiteraten Laien zur Verfügung stellen sollte und man auch aus praktischen Gründen das handbuchartige *breviarium portatile* benötigte.¹²⁰ Die 'Legenda aurea' des Dominikaners Jacobus de Voragine ist das berühmteste Beispiel dafür. Darüber hinaus wuchs ein neuer Adressatenkreis für geistliche Literatur in der Volkssprache heran: die Frauen, die sich in so großer Zahl einem von den Idealen der Frömmigkeitsbewegung getragenen Klosterleben verschreiben wollten und für deren seelsorgerische Betreuung die Kurie die neuen Orden gegen alle Widerstände in die Pflicht genommen hatte.¹²¹ In diesen Frauenklöstern bedurfte man ja eines stets verfügbaren Textmaterials, um in Anlehnung an die männlichen Ordenszweige den klösterlichen Tagesablauf, v.a. die Tischlesung, zu organisieren.¹²² Dieses Material wurde von den mit der *cura mulierum* betrauten Mönchen geschaffen und konnte von den schreib- und lesefähigen unter den Frauen ihren illiteraten Mit-

118 Vgl. v.a. Grundmann: Religiöse Bewegungen (= Anm. 114). S. 170ff.

119 Der Vortrag einer Legende, der Alexiuslegende nämlich, soll es ja auch gewesen sein, der den Kaufmann Waldes zur religiösen Umkehr und zur Gründung der nach seinem Namen benannten Bewegung geführt habe (vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen [= Anm. 114]. S. 445f.).

120 Vgl. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum IV: Acta Capitulum Generalem Ordinis Praedicatorum. Vol. 2 (ab anno 1304 usque ad annum 1378). Hg. v. B.M. Reichert. Rom 1899. S. 30.

121 Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen (= Anm. 114). S. 199ff.; vgl. auch Langer: Mystische Erfahrung (= Anm. 115). S. 23-27.

122 Zur konstitutionellen Fixierung der *lectio* in Frauenklöstern vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen (= Anm. 114). S. 463f.

schwwestern vorgetragen werden. Auch hier spielten volkssprachliche Legendenübertragungen als Grundlage für die *lectio* eine dominante Rolle.¹²³

Zu diesem Publikum trat ein sich auch außerhalb des Klosters vergrößernder Kreis gebildeter Laien hinzu. Im Laufe des 14. Jahrhunderts entstanden die sog. Winkelschulen, die nicht mehr auf der Kirchen- und Gelehrtensprache Latein aufbauten, sondern auf der Volkssprache, und damit den Bedürfnissen von Laien noch weiter entgegenkamen. So kann man mit dem 15. Jahrhundert von einer - relativ - breiten Basis von Lesefähigen (wiewohl nicht unbedingt Lateinkundigen) ausgehen. Die Erfindung des Buchdrucks war demnach nichts anderes als die Antwort auf eine bildungsgeschichtlich entstandene Marktlücke. Neben kompendiösen Sammlungen sollten auch kostengünstigere Publikationen geringeren Umfangs wie 'Büchlein', Flugschriften und Flugblätter die erste größere Lesewelle befriedigen,¹²⁴ die quantitativ freilich noch nicht mit der Lesewut des 18./19. Jahrhunderts zu vergleichen ist.¹²⁵ Der Begriff *Laie* hat aber seine ehemals eindeutige Implikation der Illiterarizität verloren.¹²⁶ Und wiederum waren es mindestens bis zur Reformation die Legenden, die eine Spitzenstellung unter den 'populären' Lesestoffen einnahmen. Auch ursprünglich für Nonnen gedachte, volkssprachliche Legendenliteratur überschritt die Grenze des Klosters und wurde v.a. im Umkreis der städtischen Ober- und Mittelschicht rezipiert.¹²⁷ Damit war die Legendenliteratur zum verfügbaren Marktprodukt in weltlicher Hand geworden - verfügbar frei-

123 Vgl. V. Mertens: Verslegende und Prosalegendär. Zur Prosafassung von Legendenromanen in 'Der Heiligen Leben'. In: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Coll. 1978. Hg. v. V. Honemann u.a. Tübingen 1979. S. 280f.

124 Vgl. etwa T. Brandis: Handschriften- und Buchproduktion im 15. und frühen 16. Jahrhundert. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation (= Anm. 91). S. 176-196.; H.J. Kreutzer: Buchmarkt und Roman in der Frühdruckzeit. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation (= Anm. 91). S.197-213.

125 Vgl. R. Schenda: Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe. 1770-1910. Frankfurt/M. 1970.

126 Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts differenzierte Alexander Minorita zwischen "litterati" und "clerici" auf der einen Seite und den "laici" auf der anderen, wobei er den *laicus* dementsprechend doppelt definiert als einen "homo nullius sacri ordinis nullaque liberali arte instructus" (vgl. Grundmann: Litteratus - illitteratus [= Anm. 92]. S. 44)

127 Grundlegend W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendäre des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (=Text und Textgeschichte 20). Vgl. dazu unten in Teil II dieser Arbeit das Kapitel 2.1. (v.a. 2.1.2.1. und 2.1.2.2. zur 'Elsässischen Legenda aurea' bzw. zu 'Der Heiligen Leben').

lich meistens nur im Hinblick auf die Reproduktion, die verkaufsstrategische Auswahl von Legenden bzw. Legendaren und deren 'Lay-out', während die Textgrundlagen zumindest in der Regel noch aus klerikaler Hand stammten. Auch in den aus der Frömmigkeitsbewegung hervorgegangenen Frauenklöstern schrieben die Nonnen zwar Legenden ab und/oder illustrierten sie,¹²⁸ bearbeiteten sie aber nur in Ausnahmefällen selbst.¹²⁹ Die eigenständige Literatur der Nonnen bzw. Beginen im Umkreis der Mystik war ja, obwohl sie die Kenntnis der Heiligenlegenden voraussetzte, anders dimensioniert mit einem Schwerpunkt, der zwar nicht schon automatisch als Ausdruck direkter persönlicher Erfahrung identifiziert werden kann, zumindest als praktische Mystik in legendenähnlicher

128 Daß Schreibeitätigkeit in den Frauenklöstern verbreitet war, zeigt sich schon darin, daß etwa das Trierer Generalkapitel der Dominikaner von 1249 ein Verbot für die Brüder erließ, sich Texte von den Nonnen und anderen Frauen abschreiben zu lassen (vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen [= Anm. 114]. S. 462f.). - Als Beispiel für eine Legendenschreiberin vgl. etwa die Nonne, die kurz nach 1335 die 'Juliane' des Priesters Arnolt kopierte, dabei allerdings äußerst unbeholfen wirkte (vgl. K.-E. Geith: Priesters Arnolts Legende von der hl. Juliane. Untersuchung zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes. Diss. Freiburg/Br. Freiburg 1965. S. 123-126). Ein Beispiel für eine sehr versierte Legendenschreiberin und -illustratorin ist die gut 150 Jahre später tätige Klarisse Sibilla von Bondorf (dazu s.u. in Teil II dieser Arbeit das Kapitel 2.2.2.2.).

129 Als berühmteste Ausnahme kann wohl die Zisterzienserin Regula gelten (s.u. in Teil II der Arbeit das Kapitel 2.1.2.3. zu Regulas 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen').

Form¹³⁰ aber doch auf den unmittelbaren Entstehungs- und Rezeptionsraum der jeweiligen (Kloster-)Gemeinschaft bezogen blieb. Und in der 'avantgardistischen' Literatur des aufkommenden Humanismus spielten Heiligenlegenden nur eine periphere Rolle.¹³¹ Warum aber als Massenphänomen die Legende so beliebt war, warum gerade sie von den Geistlichen so intensiv propagiert wurde und die Rücksicht auf die (echten und vermeintlichen) Bedürfnisse der Laien innerhalb wie außerhalb des Klosters z.T. sogar die lateinische Legendenliteratur beeinflussen konnte, verdeutlicht erst der Blick auf die kirchenrechtliche Bedeutung der Begriffe *clerici* und *laici* und deren Implikationen für das Selbstverständnis, mit dem der Klerus den Laien trotz aller bildungsgeschichtlicher Entwicklungen gegenübertrat.

¹³⁰ S. Ringler hat zuerst auf den Bezug dieser Nonnenliteratur zur Hagiographie aufmerksam gemacht (Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. München 1980 [=MTU 72]; vgl. auch ders.: Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts - Vitenschreibung als mystische Lehre. In: 'Minichlichiu gotes erkennen'. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16.1.1989. Hg. v. D. Schmidtke. Stuttgart/Bad Cannstatt 1990 [=Mystik in Geschichte und Gegenwart I.7]. S. 89-104. Zusammenfassend vgl. auch den Abschnitt von A.M. Haas über Nonnenleben und Offenbarungsliteratur in: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Begr. v. H. de Boor u. R. Newald. III/2: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250-1370. Hg. v. I. Glier. München 1986. S. 292-298; sowie O. Langer: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München/Zürich 1987 [=MTU 91]. S. 47f.). Über das Verhältnis der Gnaden- und Offenbarungsviten zur Legende ist aber m.E. das letzte Wort noch keineswegs gesagt, zumal Ringler, bedingt auch durch die Forschungslage, einen allzu schablonenhaften Legendenbegriff als Vergleichs- bzw. Kontrastbasis zugrundelegt. Stärker zu differenzieren sein wird ebenfalls die Einschätzung dieser Texte als rein literarisch-didaktische Produkte, die Ringler und U. Peters (Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen 1988 [=Hermæa N.F. 56]) - im Prinzip natürlich mit Recht - der älteren, rein auf die Bewertung als Ausdruck unmittelbaren persönlichen Erlebens fixierten Forschung entgegengesetzten. Die Edition der Aufzeichnungen Elisabeths von Oye etwa, die P. Ochsenbein und W. Schneider-Lastin vorbereiten, dürfte aber neben dem Moment der literarisierenden, auf Belehrung ausgerichteten Gestaltung durchaus auch das noch ungefilterten 'Selbstprotokolls' wieder vermehrt in den Blick rücken.

¹³¹ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 127). S. 372. Gegen H. Rosenfeld (Legende. 4., verb. u. verm. Aufl. Stuttgart 1982 [=Slg. Metzler 9]. S. 74) war es keineswegs nur die Reformation, die im Hinblick auf die Heiligenlegenden auch bei den Humanisten Indifferenz bzw. Ablehnung hervorgerufen hätte, sondern ihr thematisch und literarisch ganz andersartiges, elitäres Interesse (vgl. zusammenfassend Schreiner: Laienbildung als Herausforderung [=Anm. 92]. S. 285-287).

2.1.2.

Clerici und laici: Die kirchenrechtliche Schranke

Betrachtet man die Äußerungen von Klerikern über Laien,¹³² so läßt sich ein Argumentationsmodell erkennen, das von Fall zu Fall verschieden nuanciert sein konnte, im Prinzip jedoch konstant blieb, sieht man von einzelnen, teilweise allerdings berühmten Gegenstimmen ab.

Die einleitend zitierte Passage aus dem 'Decretum Gratiani' rückt in ihrer klaren Zweiteilung der "genera Christianorum" die Kleriker wegen ihrer spezifischen Teilhabe am Gottesdienst bzw. ihrer auf Kontemplation und Gebet gegründeten Lebensweise als "electi" vom "populus" der Laien ab¹³³ und weist damit ebenfalls der Volkssprache ein eindeutig laikales Merkmal zu.¹³⁴ Viele Autoren lehnten sich denn auch an diese Passage an, um ihre eigene Position als Kleriker und die der Laien zu definieren.

Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Polarisierung der Lebensformen in die *vita spiritualis*, die den Klerikern zugeordnet wurde, und in die *vita carnalis*, die man den Laien zuschrieb.¹³⁵ Aus der nach allgemeinem Konsens in der Werthierarchie feststehenden Überlegenheit des Geistes über den Körper resultierte ein klares Wertungsverhältnis: Die Kleriker seien "superiores dignitate et magis intelligentes per scientiam, et sanctiores debent esse quam laici".¹³⁶ Wenn man zwar die Laien durchaus als notwendigen Bestandteil der Kirche ansah, so vergaß man doch nicht zu betonen, daß sie "non ita [...] nobiles in ecclesia sicut clerici" seien.¹³⁷ Daraus leitete man das Recht, ja die Notwendigkeit ab, Laien in autoritativer Abhängigkeit zu halten. Nicht jeder wollte sie buchstäblich zu

¹³² Vgl. etwa Y. Congar: Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: >Laicus< = sans lettres. In: *Studia mediaevalia et mariologica* P. C. Balić OFM septuagesimum expleti annum dicata. Rom 1971. S. 309-332; Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters (= Anm. 91); Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 290f., 306, 323f., 331 u.ö.

¹³³ "Kleros enim grece latine sors. Inde huius modi homines vocantur clerici, id est sorte electi. [...] Laos enim est populus." (= Anm. 91).

¹³⁴ Dante begründete als erster in seinem um 1305 entstandenen Traktat 'De vulgari eloquentia' einen Vorrang der Muttersprache gegenüber dem Latein (vgl. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters [= Anm. 91]. S. 134-137). Zu den anhaltenden Widerständen von Fachleuten, auch von Repräsentanten nicht-theologischer Disziplinen, gegen die Volkssprache als Sprache der nicht spezialisierten Masse vgl. Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 279ff.

¹³⁵ Vgl. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters (= Anm. 91). S. 19.

¹³⁶ Zit. nach Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters (= Anm. 91). S. 18.

¹³⁷ Formulierung aus der 'Reprobatio Errorum' des Wilhelm von Cremona (zit. n. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters [= Anm. 91]. S. 26/Anm. 47).

'Sklaven der Kirche' erklären wie Aegidius Romanus.¹³⁸ Was aber z.B. auch Konrad von Megenberg im Hinblick auf das Laienvolk meinte - "pocius doceri debet quam docere, pocius duci quam ducere"¹³⁹ -, greift eine alttradierte und durchaus repräsentative Ansicht auf, wonach die Kleriker diejenigen seien, die "legunt et aliis exponunt", die Laien aber diejenigen, die "audiunt et retinent".¹⁴⁰ Und noch etwa Joachim von Watt (1484-1551) kann *clerici* mit "fürstender" übersetzen, während *laici* die "undertonen" bleiben, und zwar ausdrücklich auch dann, wenn sie "schon gar geschickt und gelehrt" seien.¹⁴¹

In diesem Insistieren auf einer prinzipiellen Schranke, die Klerus und Laien trennt, kann man durchaus auch ein ganz und gar profanes herrschaftspolitisches Bedürfnis nach Statuswahrung und durchaus auch eine die Laienbildung hemmende Kraft sehen.¹⁴² Das ist aber nur die eine Seite.

Die andere Seite zeigt sich schon darin, daß einzelne Kleriker sehr wohl selbstkritisch waren. Der Benediktiner Guibert von Nogent (1053-1124) beispielsweise brandmarkt an seinen Kollegen den Zug zur dünkelfhaften Selbstdarstellung als *superbia* und weist zudem auf die Gefahr der *invidia* hin, die in der Angst des Lehrenden bestehe, der Lernende könne am Ende mit ihm an Wissen und Einsicht gleichziehen oder ihn womöglich gar übertreffen.¹⁴³ Wirkungsvolle Impulse erhielt diese selbstkritische Position v.a. durch die Frömmigkeitsbewegung, die die Laien in ihren

138 Vgl. dazu Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters (= Anm. 91). S. 146-151.

139 Aus dem 'Tractatus contra Wilhelmum Occam' (zit. n. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters [= Anm. 91]. S. 24).

140 Vgl. Grundmann: Litteratus - illitteratus (= Anm. 92). S. 44 (das Zitat dort in Anm. 19); Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 290; Curschmann: Hören - Sehen - Lesen (Anm. 92). S. 241.

141 Das vollständige Zitat von Joachims insgesamt nicht unkritischer Begriffsbestimmung bei Steer: Zum Begriff >Laie< (= Anm. 91). S. 764.

142 Schreiner warnt zu Recht davor, (Bildungs-)Geschichte als homogene Fortschrittsbewegung zu begreifen (Laienbildung als Herausforderung [= Anm. 92]. S. 261).

143 Migne PL 156. Sp. 21.

Entfaltungsmöglichkeiten aufwertete, ohne eine ausschließlich antidialektische Mentalität¹⁴⁴ zu kultivieren.

Sicherlich ist es richtig, daß alle neuen Orden (einschließlich der Franziskaner, deren Stifter sich ja besonders dezidiert und programmatisch zur Illiterarizität bekannte)¹⁴⁵ schon deshalb mehr oder weniger zu einem literaten Klerikalismus zurückkehren mußten, weil Schriftgelehrtheit weiterhin als Bedingung für die Verkündigung des rechten Glaubens galt, und daß sie über kurz oder lang auch innerhalb des jeweiligen Ordens Bildungs- und damit Statusgrenzen festschrieben.¹⁴⁶ Dennoch kam gerade aus diesen Kreisen ein kritisches Potential mit herausragenden Persönlichkeiten, die allerdings tatsächlich vielfach von der Kurie bzw. in ihrem eigenen Orden mindestens argwöhnisch beobachtet wurden. Der Minorit Roger Bacon etwa ließ illiterate Laien nicht nur als *beati pauperes spiritu* gelten, sondern postulierte:

vocabula sola logicorum deficiunt laicis, non ipsa scientia logicae.¹⁴⁷

Der Franziskaner William von Ockham erinnerte die Kleriker daran, daß Gott in gleicher Weise der Gott der Laien sei.¹⁴⁸ Und natürlich darf in dieser Reihe der Dominikaner Meister Eckhart mit seinen Schülern nicht fehlen, der in seinem v.a. im Zusammenhang mit der *cura monialium* entstandenen volkssprachlichen Werk¹⁴⁹ Kerygma und philosophisch-theologisch fundierte Argumentation miteinander verband und so ein klerikales Reservat für Laien öffnete. Man kann hier eine Linie über Nikolaus von Kues bis hin zu Luther ziehen, der schließlich so weit ging, die hierarchische Ordnung grundsätzlich in Frage zu stellen, und mit seiner Lehre, daß die Gläubigen "allesamt durch die tauff zu priestern geweyhet"

¹⁴⁴ Zu den antidialektischen Tendenzen als Gegenreaktion auf die Entwicklung der scholastischen Methode (grundlegend dazu insgesamt M. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. 2 Bde. Freiburg/Br. 1909 bzw. 1911 [Nachdruck Darmstadt 1961]) vgl. Dolch: Lehrplan des Abendlandes (= Anm. 96). S. 112-127; J. Leclercq: Initiation aux auteurs monastiques. L'amour des lettres et le désir de Dieu. 2^e édition corr. Paris 1957. S. 179-218.

¹⁴⁵ Vgl. Schmucki: "Ignorans sum et idiota" (= Anm. 117); Dolch: Lehrplan des Abendlandes (= Anm. 96). S. 141-143.

¹⁴⁶ Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 336-341.

¹⁴⁷ Vgl. Richter: Kommunikationsprobleme (= Anm. 93). S. 76-78 (das Zitat dort S. 78/Anm. 92).

¹⁴⁸ Vgl. Imbach: Laien in der Philosophie des Mittelalters (= Anm. 91). S. 30.

¹⁴⁹ In diesem Zusammenhang vgl. Langer: Mystische Erfahrung (= Anm. 115).

seien¹⁵⁰ und von Gott selbst "unterweyst und gelert" würden¹⁵¹, die Spaltung in Kleriker und Laien aufhob.¹⁵²

Selbst wenn man aber von profilierten reformbestrebten Kräften der spätmittelalterlichen und vorreformatorischen Kirche absieht - ihre Zahl ließe sich durch andere, auch weniger prominente Namen vermehren¹⁵³ - so muß man zugestehen, daß das verbreitete und bis in die Neuzeit hinein dominante Bild, das den Laien (unter Berufung auf 1 Kor. 3.2) als nie erwachsen werdendes, stets nur mit 'Milch' zu speisendes Kind hinstellt, keineswegs bloß klerikalem Machtdenken entsprang, sondern dem Impetus seelsorgerischer Verantwortung. Ein und derselbe Guibert von Nogent etwa, der im Zuge seiner klerikalen Selbstkritik durchaus seine Kollegen dazu auffordert, den in Wissen und Einsicht fortgeschritteneren Laien auch 'Brotkruste' in die 'Milch' einzustreuen,¹⁵⁴ äußert andererseits die Befürchtung:

Error [...] minus intelligentibus ex nimis profunda praedicatione generari potest.¹⁵⁵

Es galt also, die Aufgabe zu meistern, verantwortlich auf die *minus intelligentes* wie auf die *intelligibiliores* in verschiedenen Abstufungen einzugehen, um sie adäquat anzusprechen und in ihren Bedürfnissen zu treffen.

Und genau auf diese keineswegs einfache Situation der Seelsorgepraxis konnte die Legende antworten. Sie war zwar im Gegensatz zur Bibel nicht direkter Ausdruck der Heilsbotschaft selbst, galt aber immerhin als Fortsetzung und Bestätigung der biblischen Heilsgeschichte und insofern als brauchbares Verkündigungsmittel. Die Legende hatte die Autorität klerikaler Tradition auf ihrer Seite und bot sich zugleich für die zur Kommunikation mit Laien als wichtig erkannte Strategie an, alles Ab-

150 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 6. Weimar 1888 (Neudruck Graz 1966). S. 407 ("An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung").

151 WA. Bd. 8. Weimar 1889 (Neudruck Graz 1966). S. 486 ("Vom Mißbrauch der Messe").

152 Vgl. W. Elert: Morphologie des Luthertums. Bd. 1. 3., unveränd. Aufl. München 1965. S. 297-307; vgl. auch RGG. Bd. 3 (*Klerus und Laien*). 3., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1959. Sp. 1663f. und Bd. 5 (*Priestertum*). 3., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1961. Sp. 579f.; TRE. Bd. 20 (*Laie*). S. 380, 387-391.

153 Vgl. Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 294-296, 355ff.

154 Migne PL 156. Sp. 25.

155 Migne PL 156. Sp. 26.

strakte augen- und sinnenfällig zu machen.¹⁵⁶ V.a. aber ließ die Legende im Unterschied zur als gottinspiert betrachteten und kanonisch gebundenen Hl. Schrift einen breiten situations- bzw. intentionsadäquaten Vermittlungsspielraum offen, der einmal mehr die *subtilia*, ein andermal mehr die *utilia* herauszuarbeiten erlaubte.

Die protestantische Legendenpolemik war insofern wesentlich Hierarchiekritik, als sie u.a. die Funktionalisierung der Legende als Bibelpersatz verurteilte und darin ein Symptom für das klerikale Insistieren auf theologischem Herrschaftswissen sah.¹⁵⁷ Andererseits jedoch hatte - wie immer man heute dazu stehen mag - im Mittelalter gerade der Konsens, die Legende als wichtiges Verkündigungsmittel einzusetzen, sehr wohl auch einen Spielraum im Hinblick auf die wirkliche Einbeziehung der Laien gegeben, mitunter sogar einen Spielraum für die Artikulation der Laien selbst. So findet man eben in Legenden, lateinischen wie volkssprachlichen, Äußerungen über bzw. von Laien, die das Bild zumindest relativieren, das die zahlreichen apodiktischen Auslassungen der Kleriker vermitteln: Ein junger Laie, dessen Illiterarizität und ständische Inferiorität der lateinische Verfasser eigens betont, ist es, der in der 'Vita Norberti' den überheblich-gelehrten Norbert von Xanten über den Glauben belehrt.¹⁵⁸ In der volkssprachlichen Christophoruslegende einer Annaberger Handschrift von 1447¹⁵⁹ entgegnet der Teufel dem Gott suchenden Helden konsterniert, wie er denn dazu käme, ihm so tiefe Fragen über Gott zu stellen, wo er doch nur ein Laie sei und auch keine Bücher gele-

¹⁵⁶ Vgl. Limmer: Bildungszustände (= Anm. 104). S. 214.

¹⁵⁷ R. Schenda hat detailliert belegt, daß es v.a. bei Luther-'Epigonen' nicht so sehr auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Legenden ankam, sondern daß die Legende pauschal zur Agitation mit antipäpstlicher und damit antihierarchischer Signalwirkung instrumentalisiert wurde (Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 178-259); vgl. auch: Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. O. Brunner u.a. Bd. 3 (Stichwort *Hierarchie*). Stuttgart 1982. S. 110. - Natürlich muß auch hier von Fall zu Fall differenziert werden (vgl. etwa W. Brückner: Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse. In: Volkserzählung und Reformation. S. 525ff.; B. Deneke: Kaspar Goltzwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube. In: Volkserzählung und Reformation. S. 144ff.). - Zur Auseinandersetzung um die Bibel vgl. Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 312-325.

¹⁵⁸ Migne PL 170. Sp. 1260.

¹⁵⁹ Vgl. Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 37). S. 485.

sen habe - und muß sich geschlagen geben, als Christophorus lakonisch antwortet, er sei einfach durch eigenes Nachdenken darauf gestoßen.¹⁶⁰ Dieses zweite Beispiel mag mit seiner buchstäblichen 'Verteufelung' des Klerikerdünkels noch einen Ton schärfer klingen; das Phänomen als solches aber beleuchtet der lateinische Text in ganz und gar übereinstimmender Tendenz.

Die (Legenden-)Praxis kann also durchaus den autoritativen Gestus der theoretischen Äußerungen dementieren, die zudem ja ihrerseits unter der Prämisse eines rollengebundenen Sprechens *ad status* zu lesen sind. Ein und derselbe Konrad von Megenberg, der oben als Kronzeuge für die typische klerikale Unmündigkeitserklärung der Laien zitiert wurde, hat sich mit seinem volkssprachlichen Werk bekanntlich durchaus um die Laienbildung verdient gemacht,¹⁶¹ auch wenn er sich wie fast alle seine Kollegen nicht unbedingt schon von den "starren Prinzipien hierarchischen Trennungsdenkens"¹⁶² zu lösen vermochte.

2.2. Kollegiale und hierarchische Kommunikation: Fallstudien

Geht man zunächst von der schematischen Typisierung der Kommunikationsträger in Kleriker und Laien aus, so ergeben sich theoretisch vier Interaktionsmöglichkeiten für die Zuordnung von Autor bzw. Erzähler als Sender- und intendiertem Publikum als Empfängerinstanz. Dabei ist im Mittelalter der kommunikative Bezug zwischen beiden Instanzen meist in einem ganz konkret vorgegebenen gruppenspezifischen, teilweise sogar personalisierten Rahmen zu situieren, der sich erst am Ende unseres Untersuchungszeitraumes durch neue Reproduktionsstrategien wie den Buchdruck anonymisiert.

- (1) Kleriker -----> Kleriker
- (2) Kleriker -----> Laie
- (3) Laie -----> Laie
- [(4) Laie -----> Kleriker]

¹⁶⁰ Die Legende ist ediert von Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 37). S. 499-519. Die oben angesprochene Stelle findet sich auf S. 506f./vv. 183-206.

¹⁶¹ Vgl. zusammenfassend den Abschnitt von G. Steer über >Deutsche Scholastik< in: Geschichte der deutschen Literatur III/2 (=Anm. 130). S. 339-370, dort S. 350-354.

¹⁶² Schreiner: Laienbildung als Herausforderung (= Anm. 92). S. 305.

Quantitativ dominiert mit großem Abstand Fall (1), gefolgt von Fall (2); Fall (3) begegnet im Vergleich dazu zumindest jenseits der nicht fixierten mündlichen Kommunikation seltener. Fall (4) tritt im Rahmen der Heiligenlegende praktisch nicht auf¹⁶³ und kann deshalb hier beiseite bleiben.

Fall (1) ist dem Bereich der Latinität vorbehalten. Fall (2) stellt den 'klassischen' Typ der volkssprachlichen Legende des Mittelalters dar, kann allerdings zumindest mittelbar als Konzept auch noch in lateinischer Sprache festgehalten sein. Fall (3) gehört ganz der Volkssprache an.

Der interklerikale Bezug in Fall (1) wie auch der in schriftlicher Form weitaus seltenere interlaikale Bezug in Fall (3) repräsentieren den Typus einer kollegial-partnerschaftlichen Kommunikation, bei der Sender- wie Empfängerinstanz über gleiche oder ähnliche Voraussetzungen im Hinblick auf Wissensvorrat und Erfahrungshintergrund verfügen. Fall (2) dagegen repräsentiert den Typus hierarchischer Kommunikation 'von oben nach unten'.

Diese heuristischen Kategorien müssen freilich jeweils konkret am Text überprüft und differenziert werden. *Kleriker* und *Laien* sind ja nur Sammelbegriffe, die durchaus Heterogenes zusammenschließen, und auch ein Laie als Legendenerzähler kann beispielsweise einen klerikal-hierarchischen Vermittlungsgestus imitieren. V.a. aber ist als zusätzliche Spezifizierung die jeweilige Gebrauchsfunktion zu berücksichtigen, auf die der Text antwortet. Das gilt zumal für die lateinischen Legenden, die im klerikal-monastischen Bereich beheimatet sind, wo der Umgang mit Literatur traditionell vertraut und lebensprägend war. So kann selbst in einem völlig identischen Kommunikationsrahmen der Legendendiskurs stark differieren, je nachdem, ob ein Text etwa für die *lectio* oder aber die 'Privat'-Lektüre bestimmt ist. Abgesehen davon können auch ganz spezielle Interessen, z.B. die mit einer bestimmten Legende verbundenen politischen Ansprüche, diskursiv relevant sein.

¹⁶³ Auch der Fall der Silvesterlegende, die Konrad von Würzburg im Auftrag Lütolds von Röteln, eines prominenten Mitglieds des Baseler Domkapitels, dichtete, gehört schon insofern höchstens am Rande hierher, als die Legende nicht unbedingt für den Mäzen selbst zum Gebrauch bestimmt war, sondern der Auftrag als politisches Zeichen des karrierebewußten Geistlichen gedacht gewesen sein dürfte (vgl. unten im Teil II der Arbeit den Abschnitt 1.2.1.1.). - Im Vorfeld der Entstehung einer Legende konnten natürlich Laien als Gewährsleute für klerikale Verfasser sehr wohl eine nicht unwichtige Rolle spielen.

Im Rahmen dieser Grundlegung soll es nur darum gehen, die Spannweite möglicher Diskursformen abzustecken. Es wurden deshalb solche Textbeispiele ausgewählt, die sehr klare typologische Positionen repräsentieren und so als Orientierungspunkte für die Einordnung anderer Legendendienen können. Da es hier zunächst noch in erster Linie um die lateinische Basistradition geht - also um Fall (1) und daneben auch noch um Fall (2) -, handelt es sich um lateinische Textbeispiele. Wenn abschließend aber ebenfalls ein erster Blick auf das volkssprachliche Werk 'Der Heiligen Leben' geworfen wird, dann deshalb, um ein besonders markantes (und in dieser Form nur volkssprachlich zu belegendes) Beispiel für einen gezielt vereinfachenden hierarchischen Legendendiskurs dem Typ eines dezidiert elitär-gelehrten interklerikalen (und in dieser Form der Latinität vorbehaltenen) Legendendiskurses als extremes Gegenstück zur Seite zu stellen. Daß 'Der Heiligen Leben' freilich keineswegs als Repräsentant volkssprachlicher Legendenvermittlung schlechthin zu betrachten ist, auch wenn es modernen Legendenklišees durchaus nahe kommen mag, wird der II. Teil dieser Arbeit zur Genüge dokumentieren.

2.2.1. Kleriker unter sich: Esoterische Legendenkommunikation als Selbstdarstellung einer Bildungselite (Walther von Speyer)

Das Werk des wohl 967 geborenen Walther von Speyer¹⁶⁴ besteht aus einem Widmungsbrief "ad collegas urbis Salinarum" und zwei Fassungen der Christophoruslegende, einer in Hexametern und einer in Prosa.¹⁶⁵ Beide sind durch Walthers Brief an Hazecha voneinander getrennt, eine Nonne, die ihrerseits eine (metrische) Christophoruslegende verfaßt hatte (S. 64/Z. 13) und wie Walther von dem in St. Gallen ausgebildeten Leiter

¹⁶⁴ Zitiert wird in der Folge nach der Ausgabe: Walther von Speyer. In: Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. Bd. V/1. und 2. Ottonenzeit. Unter Mitarb. v. N. Fickermann hg. v. K. Strecker. Berlin 1937 (Nachdruck Dublin/Zürich 1970). S. 1-79. - Zum Geburtsjahr Walthers vgl. P. Vossen: Der Libellus Scolasticus des Walther von Speyer. Ein Schulbericht aus dem Jahre 984. Berlin 1962. S. 30. Ob Walther mit dem gleichnamigen Bischof von Speyer zu identifizieren ist, der von 1004 bis 1031 im Amt war, kann zumindest nicht weiter belegt werden.

¹⁶⁵ Zu lateinischen Doppelfassungen in Vers und in Prosa vgl. Vossen: Der Libellus Scolasticus (= Anm. 164). S. 209-212.

der Speyerer Domschule (und Bischof) Balderich unterrichtet worden war,¹⁶⁶ bevor sie als *thesauraria* im Kloster Quedlinburg wirkte. Von besonderer diskurstypologischer Relevanz ist die Hexameterlegende, weil sie ein eklatantes und im Unterschied zur Prosaversion bezeichnenderweise unikal überliefertes Beispiel¹⁶⁷ für eine hochgradig elitäre Vermittlungsweise der Christophoruslegende bildet und speziell für die Kenner unter den Kollegen interessant sein sollte. Dies springt um so deutlicher ins Auge, wenn man sie mit Walthers eigener zweiter Version der Legende in Prosa kontrastiert, deren Vermittlung (bei weitestgehender Deckungsgleichheit auf der Ebene der *histoire*) zumindest gegenüber der Hexameterfassung geradezu simpel wirkt. Dazu kommt, daß bei Walthers Werk die Anbindung der Diskursform an den 'Sitz im Leben' so konkret wie selten möglich ist, weil der Autor selber ungewöhnlich ausführlich über die Entstehungszusammenhänge und die Adressaten berichtet - eine Tatsache, die bereits die Tendenz zur Selbstdarstellung indiziert. Und überdies liegt nach Karl Strecker im Codex clm. 14798 das zumindest unter Walthers Ägide geschriebene Original vor, das er an seine Salzburger Kollegen schickte.¹⁶⁸

Hazecha hatte ihrem ehemaligen Lehrer Balderich ihre Christophoruslegende zur Korrektur übersandt (S. 64/Z. 9-14). Nachdem aber, so schreibt Walther an Hazecha, aus bibliothekarischer Nachlässigkeit der Text verloren ging, gab Balderich ihm, dem jungen Subdiakon, den ehrenvollen Auftrag, ein neues Christophorusleben zu verfassen, und zwar "gemina scribendi qualitate", d.h. in Vers und Prosa (S. 64/Z. 14-16). Der beflissene Musterschüler betont trotz aller Demutstopik seinen effizi-

166 Die Angaben zu Balderichs Erziehung in St. Gallen bzw. seiner Herkunft aus Säckingern macht Walther selbst (vgl. S. 12/vv. 28-33 und S. 25/vv. 251-254).

167 Zur Überlieferung der Prosa vgl. Streckers Einleitung zur Edition (= Anm. 164). S. 5f.

168 Vgl. Streckers Einleitung (= Anm. 164). S. 3f.

enten Arbeitseifer¹⁶⁹ oder legt ihn als verkapptes Eigenlob seinem ehemaligen Lehrer Balderich in den Mund (vgl. S. 15/vv. 88-100). So konnte dieser das fertige Opus seines Zöglings in Augenschein nehmen und korrigieren (S. 62/Z. 18f.). Nach Balderichs Tod im Jahr 986 baten die schon erwähnten Salzburger Kleriker Liutfred, Benzo und Friedrich - wohl alleamt Lehrer an der Domschule des Erzstifts und insofern 'Kollegen' Walthers, als er selbst mittlerweile schon als Lehrer in Speyer gewirkt haben könnte¹⁷⁰ -, die von der gelehrten Versfassung der Christophoruslegende gehört hatten, um Übersendung speziell dieser Version (S. 10/Z. 5f.) und signalisierten damit ihrerseits ihren elitären Anspruch. Walther freilich schickte ihnen überhaupt alles, was er in Sachen Christophorus zu bieten hatte: neben dem erbetenen *libellus modulationis* sogar den Brief an Hazecha und ebenfalls die Prosalegende, obwohl auch er selbst offenbar die Hexameterversion als seine eigentliche Leistung betrachtete.¹⁷¹ Und er vergaß nicht, nach der Versfassung auf eigens präparierter Unterlage seinen Namen in roter Farbe zu profilieren bzw. profilieren zu lassen;¹⁷² auch ganz am Ende findet sich noch einmal eine rote Unterschrift (S. 78/Z. 32f.).

Aus all dem geht hervor, daß Walthers Legendendiskurs aus der Rückbindung an die Schulsituation und speziell aus der auch ohne weitere Spe-

¹⁶⁹ Vgl. S. 65/Z. 27f.: "quicquid in utroque scribendi genere [...] clam inter manus vertendo brevi quasi duorum mensium continuatione involabam [...]." Walther insistiert hier besonders deutlich auf seiner Konzentration und seinem Fleiß, wie auch immer man diese Stelle insgesamt interpretiert, die, wie so viele, in ihrer Übersetzung umstritten ist. Wenn man sie nicht als Walthers Behauptung gelten lassen will, er habe in der kurzen Zeit von zwei Monaten das gesamte Werk verfaßt, weil dies nahezu ein Ding der Unmöglichkeit scheint, so läßt sie sich zumindest auf die Vorarbeiten mit dem Quellenmaterial beziehen (vgl. M. Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. 2. Teil: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. München 1923 [Nachdruck München 1976]. S. 502 und Streckers Einleitung [= Anm. 164]. S. 2). Vossen (Der Libellus Scolasticus [= Anm. 164]. S. 28) brachte noch eine weitere, ganz andere (und m.E. mit Walthers Betonung der Kürze der Zeit eher kollidierende) Übersetzung ins Spiel, wonach Walther habe zum Ausdruck bringen wollen, daß er sein Werk "noch etwa zwei Monate lang" zurückbehielt, um es nochmals ganz genau durchzusehen, bevor er es Balderich vorlegte. Auch sie würde nichts an der Funktion der Selbstdarstellung als Musterschüler ändern.

¹⁷⁰ Vgl. Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur (= Anm. 169). S. 503.

¹⁷¹ Gegenüber Hazecha hebt Walther überhaupt nur das in sechs Bücher eingeteilte Werk, also die Hexameterlegende, hervor und spricht über die Prosaversion gar nicht (S. 64/Z. 18). Vgl. auch Streckers (= Anm. 164). S. 3.

¹⁷² Vgl. Streckers Hinweis im Apparat seiner Edition (= Anm. 164) zu S. 63/Z. 266-268.

kulationen¹⁷³ zweifellos vorliegenden Konkurrenz zu Hazecha seine spezifische Motivation bezieht. Nur vor diesem Hintergrund ist eine adäquate Beurteilung der esoterischen Künstlichkeit möglich. Primärer Adressat war Walthers ehemaliger Lehrer Balderich, den er in den Prologen überschwenglich preist (S. 11/vv. 1ff. und S. 64/Z. 22ff.); dazu kam natürlich Hazecha, für die Walther das Werk nach eigener Aussage sorgfältig aufbewahrte, falls sie einmal wieder nach Speyer käme (S. 64/Z. 19f). Den darüber hinausgehenden allgemeineren Publikumskreis, den Walther in der (bezeichnenderweise schon mit mythologischen Periphrasen beginnenden) "Prefacio" zur Hexameterlegende ansprach (S. 12/vv. 1ff.), bildete eine ausgesuchte Bildungselite, für die die Salzburger Kollegen ein konkretes Beispiel sind.

Walthers Selbstdarstellung beginnt schon damit, daß er das erste der sechs Bücher der Hexameterlegende¹⁷⁴ seiner eigenen gelehrten *Vita* widmet, was innerhalb eines strikt religiösen Gebrauchskontextes ein Unding wäre. In diesem sogenannten 'Libellus Scholasticus', der als Zeugnis mittelalterlicher Schulverhältnisse weit mehr Interesse bei der Forschung fand als die Christophoruslegende selbst bzw. ihr Bezug zum 'Scholasticus',¹⁷⁵ stellt Walther seine Ausbildung in den sieben *artes*-Fächern Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie dar. Seine allegoriebeladene, dunkle Sprache wurde hier denn auch ganz besonders getadelt, weil "durch das Labyrinth der ungeheuerlichen Tropen und Metaphern"¹⁷⁶ der schulgeschichtliche Erkenntniswert stark erschwert wird, wie auch für das Werk insgesamt sogar ausgewiesene Spezialisten nur der "stillen Hoffnung" Ausdruck geben können, daß die eine oder andere der zahlreichen unverständlichen Stellen eines Tages

¹⁷³ Vgl. Strecker (= Anm. 164). S. 3/Anm. 1.

¹⁷⁴ Die Bücher sind vom Umfang her sehr ausgewogen: Walther strebte jeweils eine Zahl von 250 Versen an, von der nennenswert nur das 1. Buch, der 'Scholasticus' (271 vv.), und das letzte Buch mit den Abschlußversen bzw. der Autornennung (268 vv.) abweichen.

¹⁷⁵ E.R. Curtius (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München 111993. S. 58, 97, 158) zieht überhaupt nur Belegstellen aus dem 'Scholasticus'-Teil heran, wenn es um Walthers Werk geht. Vgl. auch Vossen (= Anm. 164), der sich seinerseits außer einer allgemeineren Einleitung ganz auf Edition, Übersetzung und Kommentierung des 'Scholasticus' beschränkt. Bedenkt man freilich, daß allein dies schon Buchformat einnimmt, dann wird die Schwierigkeit von Walthers Werk deutlich.

¹⁷⁶ Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur (= Anm. 169). S. 505. Vgl. auch Vossen: Der Libellus Scholasticus (= Anm. 164). S. 32f.

Erklärer finde.¹⁷⁷ In unserem Zusammenhang ist der 'Scholasticus' aber ohnehin v.a. insofern relevant, als er die Folie für Walthers demonstrative praktische Umsetzung seiner Gelehrsamkeit in der mit Buch II einsetzenden Hexameterlegende liefert. Das gilt insbesondere für die literarische Bildung. Denn während in der Prosaversion den üblichen Gepflogenheiten lateinischer Legenden entsprechend die Bibel beherrschende Autorität für Anspielungen und Zitate ist, treten hier als intensive Zitierbasis eben jene Dichter hinzu, die nach Walthers Angaben auf seiner eigenen Lektüreliste standen:¹⁷⁸ *Homerus latinus*, *Martianus Capella*, *Horaz*, *Persius*, *Juvenal*, *Boethius*, *Statius*, *Terenz*, *Lucanus* und *Vergil* (S. 19/v. 93 - S. 20/v. 105)¹⁷⁹ - der gängige Kanon,¹⁸⁰ in dem nur Ovid fehlt, welcher nach Strecker aber in der Hexameterlegende ebenfalls Spuren hinterließ.¹⁸¹ Daß Walther im 'Scholasticus' die christlichen Autoren *Prudentius*, *Sedulius* und *Juvenius* nicht nennt, obwohl er auch sie verwendete,¹⁸² ist ein Indiz für seine bewußte Stilisierung nach den Vorbildern der antiken Literatur. Darauf deutet schon die Schiffahrtsmetapher hin, mit der Walther (wie andere gebildete Autoren des Mittelalters) in Anlehnung an seine Vorbilder *Vergil*, *Horaz* und *Statius*¹⁸³ die Tätigkeit des Dichtens bezeichnet (u.a. S. 25/vv. 257ff.).

177 So Strecker in der Einleitung der Edition (= Anm. 164). S. 7 (vgl. auch S. 8 und 9).

178 Wie gezielt Walther dabei vorgeht, zeigt sich schon daran, daß etwa in der Rede des Engels an Christophorus in Buch II (S. 27/v. 35-S. 30/v. 126) Anspielungen an die Bibel bzw. Bibelzitate besonders massiert begegnen, während sonst über lange Strecken hin die literarischen Zitate deutlich dominieren.

179 Strecker hat in dem reichen und besonnen auswählenden Anmerkungsapparat der Edition die entsprechenden Anklänge bzw. Zitate beigelegt; vgl. auch in der Einleitung S. 7. Demnach begegnen bis auf *Homerus latinus* die genannten Autoren wenigstens einmal, meist aber mehrmals, am häufigsten natürlich *Vergil*, den Walther ja auch als Vorbild für die Versdichtung schlechthin betrachtet, während *Cicero* als das der Prosa apostrophiert wird (S. 65/Z. 22f.; vgl. auch S. 21/v. 147).

180 Vgl. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (= Anm. 175). S. 58f.; G. Glauche: *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*. München 1970 (= *Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung* 5). S. 75-78.

181 Vgl. in der Einleitung der Edition (= Anm. 164) S. 7 sowie die Anmerkungen im Apparat u.a. zu S. 30, 37, 59, 62.

182 *Prudentius* kann neben *Vergil* sogar als Walthers am häufigsten zitierter Autor überhaupt betrachtet werden.

183 Vgl. die Belegreihe bei Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (= Anm. 175). S. 138f.; zu Beispielen für die Rezeption im Mittelalter vgl. ebenda S. 139-141 (Walther wird von Curtius hier nicht beachtet).

Das Vokabular ist im eigentlichen Sinn des Wortes 'gesucht': Walther konsultiert Glossare, um seltene Wörter zu finden.¹⁸⁴ Mit Vorliebe streut er auch griechische Vokabeln bzw. Gräzismen ein, die er gerne am Ende eines Abschnittes oder eines Buches plazierte,¹⁸⁵ auf daß sie besonders wirkungsvoll ins Auge stechen und ihn selbst als auf der Höhe der Zeit stehend zeigen, schrieb er doch seine Dichtung kurz nach dem Regierungsantritt Ottos III. zu Weihnachten 983 nieder (S. 63/v. 268), dessen Mutter Theophanu ja aus Byzanz stammte. Daß er hier - ganz im Gegensatz zur Prosaversion - den Begriff *cinocephalicus* oder den sprechenden Namen *Christophorus* nicht explizit erklärt, versteht sich von selbst.

Was den formalen bzw. rhetorischen *ornatus* angeht, zieht Walther alle Register. Dem Binnenendreim der leoninischen Hexameter auch noch Alliterationen zur Seite zu stellen, scheint sein besonderes Steckenpferd gewesen zu sein.¹⁸⁶ Ebenso großen Ehrgeiz wie in die artifizielle Sprachformung legt der junge Subdiakon in die möglichst komplizierte Vermittlung selbst einfachster Sachverhalte. Noch symptomatischer als Allegorie oder Metapher ist hierfür das Prinzip der *periphrasis*,¹⁸⁷ das in allen seinen Variationen praktisch den gesamten Text beherrscht. Nur an einem (noch relativ harmlosen) Beispiel sei dies illustriert. Wo in der Prosaversion Christophorus knapp und klar zu Dagnus sagt:

Ex nativitate mea dictus sum Reprobis; post baptismum autem meum
Christophorus vocor (S. 72/Z. 15f.),

heißt es in der Hexameterfassung:

Postquam prima meam vidit conceptio lucem,
Me dixit Reprobum generalis adoptio patrum.
Sed divina suam respectans gratia formam
Omne genus sordis pluvialibus abluit undis,
Et me Christoformum natura vocavit aquarum,
Angelici velut ammonuit legatio verbi. (S. 36/vv. 111-16).

¹⁸⁴ Vgl. in der Einleitung der Edition (= Anm. 164) S. 7.

¹⁸⁵ Vgl. etwa S. 12/v. 33 (Schlußvers des "Prologus in Scolasticum") oder v.a. S. 55/v. 250 (Schlußvers des V. Buches, wo Walther die Standarddoxologie variiert, indem er sie mit einem griechischen Versmittelpunkt verziert: "Ergo patri summa KAI YΩ cum pneumatē doxa!").

¹⁸⁶ Vgl. beispielshalber im II. Buch u.a. S. 27/vv. 25 und 34, S. 28/v. 72, S. 29/v. 91, S. 30/v. 155, S. 31/vv. 164, 175 und 193, S. 32/vv. 195 und 204 usf.

¹⁸⁷ Vgl. H. Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. München 1960. S. 305-07; Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (= Anm. 175). S. 279-82 (unter der Rubrik "Rhetorik und Manierismus").

Gerade aus dieser Gegenüberstellung erhellt aber auch, daß man Walther keineswegs prinzipiell "jedes Gefühl für Natürlichkeit" absprechen kann,¹⁸⁸ sondern daß jede Legendenversion vor dem Hintergrund ihres Publikums- und Funktionsbezugs gesehen werden muß. Und in der Hexameterlegende bestand offensichtlich Walthers Ziel ja eben gerade nicht in "Natürlichkeit", sondern in Künstlichkeit.

So kommt es ihm denn auch erzähltechnisch - erneut im krassen Gegensatz zur Prosa - nicht auf eine lineare handlungsorientierte Progression an. Er zieht besonders zu Beginn den *ordo artificialis* dem *ordo naturalis* vor, indem er nicht mit der Kindheit des Helden einsetzt wie in der Prosa,¹⁸⁹ sondern ihn bereits im Reich des Heidenkönigs Dagnus angekommen zeigt und nur noch kurz auf seine Herkunft zurückblendet. V.a. aber liebt er es, bestimmte Einzelszenen zu profilieren, die sich mit langen Redeteilen ausschmücken lassen, ohne daß er dabei die fast bis auf den Vers genaue quantitative Ausgewogenheit der Bücher aus dem Blick verlore. In den Büchern II bis IV steht jeweils eine derartige Szene im Zentrum: in Buch II die Begegnung des Christophorus mit dem Engel und dessen Ansprache, in Buch III die in der Bekenntnisrede des Heiligen gipfelnde Begegnung mit Dagnus und in Buch IV die Begegnung des inhaftierten Heiligen mit den zu seiner Verführung abgesandten Dirnen Nicea und Aquilina, die Christophorus bekehrt. Nur in den beiden letzten Büchern, wo sich das narrative Potential mit dem Verhör der bekehrten Dirnen, ihrer Zerstörung des Götzenbildes und ihrer Marter bzw. mit dem Martyrium des Heiligen selbst, dem posthumen Wunder an Dagnus und dessen Bekehrung 'dramatisch' zuspitzt, sind jeweils kürzere Redeteile über das ganze Buch hin verteilt. Die Rede als hervorstechendes Gestaltungsmittel dient hier nicht etwa katechetisch-pastoralen Zwecken, sondern als Mittel, um auf der Grundlage eines meist hymnischen Tons rhetorischen *ornatus* und literarische Anspielungen möglichst dicht einbringen zu können. Nicht von ungefähr liebt es Walther, Reden schon mit einer literarischen Anspielung anfangen zu lassen.¹⁹⁰ Wenn er derartige Partien wiederholt ausdrücklich als liedhafte, musikalische Darbietungen bezeich-

188 Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (= Anm. 169). S. 505.

189 Vgl. S. 26/v. 1ff. in der Hexameterlegende gegenüber S. 66/Z. 10ff. in der Prosa.

190 Vgl. etwa S. 32/v. 218 ('Consolatio Philosophiae' des Boethius), S. 49/v. 45 (Vergils 'Georgica'), S. 51/v. 105 (Vergils 'Aeneais'), S. 51/v. 105 ('Consolatio Philosophiae').

net,¹⁹¹ mag das auch daran liegen, daß er nicht nur seine Souveränität in den literatur- und argumentationsbezogenen Disziplinen des Triviums unter Beweis stellen, sondern mit der Musik auch eine Brücke zum Quadri-
vium herstellen wollte. Eine ähnliche Funktion hatte vielleicht die Rund-
zeichnung mit den Versen "de sizzugiis" als verschlüsselte Widmung an
Balderich ganz am Ende des Codex (S. 79), deren Interpretation umstritten
ist.¹⁹²

Überhaupt wird die Kommunikation zwischen dem 'Primus' und sei-
nem Lehrer der Grund für manche der Rätsel sein, die dem Außenstehen-
den der Text aufgibt. Die Abschlußverse "de sizzugiis" (S. 79) etwa dürf-
ten zumindest in ihrem Anspielungszusammenhang wohl allein für Balde-
rich verständlich gewesen sein und schon den Salzburger Kollegen
Schwierigkeiten bereitet haben - was durchaus im Sinn von Walthers eso-
terisch-elitärer Legendenkommunikation gelegen hätte. Daß bei einer der-
artigen diskursiven Vermittlung, die ja schon so manchen Kleriker aus-
schließen oder zumindest ob ihrer Gelehrsamkeit verblüffen wollte, die
Vorstellung eines Laienpublikums ganz und gar außerhalb des Gesichts-
kreises liegt, bedarf keiner Erwähnung. Bezieht man Alcuins bekannte
Unterscheidung zwischen der 'privaten' Legendenrezeption durch Einzel-
lektüre und dem öffentlichen Vortrag¹⁹³ auf Walthers Doppelwerk, so ist
es selbstverständlich die Hexameterlegende, die nur durch intensivste Be-
schäftigung "in secreto cubili" rezipierbar war, während die (Reim-)Prosa
dem zweiten Funktionstyp der Lesung Rechnung trug, dabei freilich als
Textgrundlage für das Chorgebet ebenfalls im rein monastisch-klerikalen
Bereich blieb und nicht etwa "ore populo" zum Vortrag bestimmt war.

¹⁹¹ Vgl. etwa S. 31/vv. 161-64, S. 63/vv. 252ff.

¹⁹² Vgl. Streckers Anmerkung auf S. 79 der Edition und Vossen: *Der Libellus Scola-
sticus* (= Anm. 164). S. 14.

¹⁹³ Alcuin schreibt im Prolog zum Willibrord-Leben (hg. v. W. Levison. In: MGH.
Script. rer. Merov. Bd. VII. S. 113f.): "Duos digessi libellos, unum prosaico ser-
mone gradientem, qui publice fratribus in ecclesia [...] legi potuisset; alterum
Piereo pede currentem, qui in secreto cubili [...] tantummodo ruminari debuisset."
Daß er beim öffentlichen Vortrag noch weiter unterscheidet zwischen dem
monastischen bzw. liturgischen Offizium einerseits und der allgemeinen Laienkate-
chese andererseits, zeigt sein Nachsatz: "Unam quoque priori libello superaddidi
omeliam quae utinam digna esset [...] ore populo praedicari."

2.2.2. Kleriker und Laien: Die laikale Teilhabe in Abgrenzung zum klerikalen Ganzen (Hincmar von Reims)

Ganz im Gegensatz zu Walther von Speyer und vielen anderen lateinischen Legendenautoren thematisiert der Erzbischof Hincmar von Reims in seiner voluminösen, 878 entstandenen Prosalegende des heiligen Remigius¹⁹⁴ explizit die Vermittlung der Legende an Laien und die Differenz zum interklerikalen Diskurs, auch wenn das Werk als ganzes für seine Klerikerkollegen bestimmt ist, ja sogar zumindest teilweise die Laien ausdrücklich von der Kommunikation ausschließt. Hincmar unterscheidet im Prolog zwischen der Rezeption der Legende durch Lesen und durch Hören (S. 253/Z. 29, S. 254/Z. 5 und 9, S. 258/Z. 17 und 26ff.) sowie dementsprechend zwischen dem gelehrten klerikalen Publikum, das an beiden Rezeptionsweisen partizipieren kann, und dem *populus*, der zu Hincmars Zeit noch deckungsgleich mit den auf die Rolle der Zuhörer beschränkten *illiterati* war. Daß deren Fassungsvermögen ein anderes sei als das der Kleriker, meint Hincmar in einem doppelten Sinn: im Sinn der durch mündlichen Vortrag bedingten Grenzen der Aufnahmefähigkeit und im Sinn der bei den "minus intelligentes" noch fehlenden geistigen Erfahrungs- und Wissensgrundlagen im Gegensatz zu den "per Dei gratiam" Erleuchteten. Um nun die Legende für beide Seiten geeignet zu machen, markiert Hincmar die Partien, die er auch zum Vortrag vor Laien für geeignet hält, in Anlehnung an Isidor¹⁹⁵ mit dem Zeichen des "asteriscus", jene aber, die er ausschließlich Klerikern vorbehalten wissen will, mit dem Zeichen des "paragraphus" (S. 258/Z. 15-S. 259/Z. 5). Hincmar verfaßte also im Unterschied zu Walther kein Doppelwerk, sondern eine einzige Legende, die die beiden oben nach Alcuin zitierten hauptsächlichen Gebrauchstypen von öffentlicher Lesung und Lektüre "in secreto cubili" miteinander kombiniert und dabei zudem die Grenze des monastisch-klerikalen Kommunikationsraumes überschreitet. Sein Werk versteht sich ja auch nicht als eine dichterisch-gelehrte Variante neben anderen wie Walthers Hexameterlegende, sondern als die maßgebliche Legende des Heiligen mit möglichst allgemein verbindlicher Geltung.

194 Vita Remigii Episcopi Remensis auctore Hincmaro. Hg. v. B. Krusch. In: MGH. Script. rer. Merov. Bd. II. S. 239-349. Zur Datierung vgl. dort S. 239.

195 Vgl. die Anmerkung mit den entsprechenden Parallelstellen auf S. 259 der Edition (= Anm. 194).

Daß für Hincmar trotz des klerikalen Abgrenzungsbedürfnisses die Teilhabe des Laienpublikums im Unterschied etwa zu Walther von Speyer wichtig genug ist, um auch praktische Konsequenzen für die *Vita* nach sich zu ziehen, liegt an dem ganz anderen, dezidiert öffentlich-politischen und damit auf Breitenwirkung zielenden Funktionszusammenhang, in dem Hincmars Remigiuslegende steht. Selbst wenn man bei einem Bischof als geistlichem Oberhirten durchaus auch pastorale Intentionen in Rechnung stellen muß,¹⁹⁶ so beabsichtigte er doch sicherlich nicht zuletzt, mit Hilfe der *Vita* seines berühmten Vorgängers das Ansehen und die politische Bedeutung seines Amtes wie auch seines Bistums überhaupt zu erhöhen, profiliert er doch Remigius als Chlodwigs Bekehrer und *pater spiritualis* und als hochgeachteten Apostel der Franken,¹⁹⁷ vor dem sich selbst der König in einer Demutsgeste zu Boden wirft (S. 295/Z. 29f.). Daß Hincmar zu diesem Zweck nicht vor fabulösen Quellenberufungen zurückschreckt, um seinem Werk die gewünschte Autorität zu verschaffen und die ältere, nur einige politisch kaum signifikante Wunder enthaltende *Vita*¹⁹⁸ als obsolet hinzustellen,¹⁹⁹ unterstreicht die politische Wirkungsintention nur, steht aber hier nicht zur Debatte.

Vergleicht man nun genauer, worin sich die auch zum öffentlichen Vortrag vor Laien bestimmten Partien und die exklusiv klerikalen voneinander unterscheiden, so ist neben der "stili diversitas", auf die Hincmar in einer Wendung an die literarisch versierten Klerikerkollegen selbst aufmerksam macht (S. 253/Z. 26-33), insbesondere die für die Vermittlungs-

¹⁹⁶ An seinem Helden Remigius hebt Hincmar ja ebenfalls die *sollicitudo pastoralis* bzw. die Fähigkeit, geistliche Inhalte den Menschen klar und verständlich zu vermitteln, immer wieder hervor (vgl. etwa S. 273/Z. 17, S. 294/Z. 33 - S. 295/Z. 2).

¹⁹⁷ Vgl. etwa S. 296/Z. 15-20: "Quod de Moyse scriptum legimus, quia splendida facta est facies eius, dum respiceret in eum Dominus, hoc et in beatum Remigium luce splendida illustratum factum fuisse audimus; quoniam, sicut Moyses legislator populo veteri erat a Domino constitutus, ita et beatus Remigius euvangelicae gratie lator populo in proximo per fontem baptismatis innovando exstitit munere Christi electus."

¹⁹⁸ Sie ist von B. Krusch in den MGH. Auct. antiq. Bd. IV/2. S. 64-67 unter den Werken des Venantius Fortunatus editiert. Diese Zuschreibung ist sicher unberechtigt, aber keineswegs "ohne Grund" erfolgt, wie E. Brouette meint (Artikel *Remigius*. In: LThK. 2. völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. 8. Sp. 1226), denn kein anderer als Hincmar selbst hatte diese Behauptung im Prolog seiner Remigiuslegende aufgestellt (S. 252/Z. 1-8), wohl um seiner Quellenkonstruktion größere Glaubwürdigkeit zu verleihen.

¹⁹⁹ Krusch meint denn auch, sich rechtfertigen zu müssen, diesen "liber mendax" vollständig ediert zu haben (S. 250/Z. 24-30).

haltung charakteristische Grundtendenz zu nennen, einerseits allein auf die Wirkung der erzählten Geschichte zu setzen, während andererseits für die Kleriker die Geschichte interpretatorisch und meditativ ausgeleuchtet und nicht selten auch anders akzentuiert wird als in den Vortragspartien.

Ein anschauliches Beispiel für die stilistische Divergenz bietet der Tugendkatalog des Remigius nach seiner Weihe zum Bischof. In dem zum allgemeinen Vortrag gedachten Teil (S. 264/Z. 14-19) werden in wenigen Zeilen die Qualitäten des Heiligen aufgezählt, und zwar so, daß sie um der leichten Vorstellbarkeit willen stets an konkrete Gesten und Situationen gebunden sind. Die Satzglieder sind kurz und übersichtlich gebaut; die rhetorische Strukturierung trägt mit ihrer spezifischen Vorliebe für einprägsame zweigliedrige Parallelismen den Bedürfnissen des Vortrags Rechnung. Die folgende Klerikerpartie greift die knappen Daten auf, um sie zu einem langen, ausgefeilten Panegyricus zu gestalten (S. 264/Z. 20-S. 266/Z. 14). Die einleitende *exclamatio* - "O virum per omnia Deo dignum!" - signalisiert bereits den Wechsel der Stilebene. Abstrakte Begriffe,²⁰⁰ Metaphern²⁰¹ und Typologiebezüge²⁰² treten zu den einfachen und konkreten Angaben hinzu; den Unsagbarkeitstopos (S. 264/Z. 28f.) begleitet eine Häufung nicht enden wollender *enumerationes* mit Anaphern, Parallelismen und enkomiastischen *exclamations*.

Die bezeichnendste und für den voluminösen Umfang des Werkes maßgeblichste Eigenart der klerikal reservierten Passagen liegt in der am mehrfachen Schriftsinn orientierten Auslegung der Geschichte, bei der Hincmar meistens zur 1. Person Plural übergeht, z.T. in Verbindung mit Apostrophen an die "fratres" (S. 290/Z. 17, S. 311/Z. 25 u.ö.), um den Wechsel zur rein kollegialen Kommunikation zu markieren. Die Ausdeutungen selbst erfolgen v.a. nach drei Prinzipien, die man Konkordanz-, Assoziations- und Differenzierungsprinzip nennen kann. Das häufige Konkordanzprinzip besteht darin, daß Hincmar für die Kleriker Parallelen zwischen der zuvor erzählten Einheit und der Bibel, gelegentlich auch patristi-

200 Vgl. etwa schon zu Beginn der Passage die Wendung von der "animi pulchritudo" (S. 264/Z. 20).

201 Vgl. S. 264/Z. 34 - S. 265/Z. 1, S. 265/Z. 29f.

202 Vgl. S. 266/Z. 11-14 mit der Einbettung des Heiligen in die bekannte Typologie Adam - Jesus Christus als wirkungsvollem Schlußpunkt der Passage.

schen Texten und Legenden²⁰³ zusammenstellt und auf dieser Grundlage das Wirken des Heiligen interpretiert. Während Hincmar in den für alle offenen Passagen weitaus sparsamer mit Bibelziten umgeht, legt er z.B. die wunderbare Zutraulichkeit, die unter den Vögeln selbst die scheuen Sperlinge gegenüber Remigius hegen (S. 266/Z. 15ff.), nicht nur "simpliciter" dar, sondern deutet sie "altius" (S. 266/Z. 30 bzw. S. 267/Z. 2), indem er die besondere Rolle des Sperlings in der Bibel anhand von Zitaten belegt und mit der daraus resultierenden Interpretation des Sperlings als Sinnbild des Gläubigen, ja des Erlösers selbst (S. 267/Z. 2-30), ebenfalls seinen Heiligen erhöht. Die Meditation über eine bestimmte Episode kann aber auch dazu führen, daß sich der Kommentar im Zuge des Assoziationsprinzips immer weiter vom Ausgangspunkt entfernt und höchstens noch lose angebunden wirkt, wie es etwa bei der breit ausgeführten Trinitätsspekulation der Fall ist (S. 275/Z. 7-S. 272/Z. 43), in die die Auslegung des Mirakels von der wunderbaren Weinvermehrung einmündet. Besonders signifikant für den Wechsel von der hierarchischen zur kollegialen Kommunikation ist aber die dritte Form der Auslegung, das Differenzierungsprinzip, das so weit gehen kann, daß sich Hincmar mit seinen Klerikerkollegen nicht nur über eine zusätzliche, über den primären Wortsinn hinausgehende Interpretation verständigt, sondern sogar über eine andere als die, die er den Laien nahe legte. Das wird gerade an der zentralen, politisch suggestiv gemeinten Episode von Chlodwigs Taufe deutlich, wo von dem Wunder erzählt wird, daß unversehens eine Taube erscheint, Remigius das Chrisam überbringt und wieder entschwindet (S. 296/Z. 31-S. 297/Z. 4). Im anschließenden Klerikerparagrafen ist Hincmar zwar natürlich weit davon entfernt, das Mirakel als solches zu bezweifeln. Er betont aber, daß es sich ähnlich wie bei der Taufe Jesu, der nach der Hl. Schrift "vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam" (Mt. 3.16), gar nicht wirklich um eine Taube "in natura" gehandelt habe, die bei der Reimser Zeremonie erschienen sei, sondern um den Hl. Geist "in spetie columbae", und daß allein dem Tauföl materiale Präsenz zukomme (S. 297/Z. 33-S. 298/Z. 23). V.a. aber distanziert er sich damit zusammen mit den eingeweihten Kollegen von der Masse, die ohne

²⁰³ Antike Autoren spielen ganz im Gegensatz zu Walther kaum eine Rolle. Zur Frage des Desinteresses an antiker Literatur (wenn nicht gar der Unkenntnis) in Hincmars Werk allgemein vgl. R. Schieffer: Hincmar und die Dichter. In: *Arbor amoena comis*. 25 Jahre mlat. Seminar in Bonn 1965-1990. Hg. v. E. Könsgen. Mit einer Einleitung v. D. Schaller. Stuttgart 1990. S. 81-89.

"corporaliter" greifbare Wunder nicht glaubensfähig sei (S. 298/Z. 28f.) - Chlodwig selbst schließt er darin ein (vgl. S. 297/Z. 5-7) - und betont, solche Mirakel seien notwendig "ad aedificationem fidei quondam infidelium et in fide rudium mentium" (S. 298/Z. 7f.).

Insgesamt läßt sich festhalten, daß das Ganze, das Hincmar in die Hände der Kleriker legt, aus einem charakteristischen Zusammenwirken von Geschichte und Auslegung besteht, den Laien jedoch lediglich ersteres vermittelt wird. Immerhin aber überläßt Hincmar die laikale Teilhabe an der Legendenkommunikation nicht bloß der Sphäre mündlicher Erzähltradition, sondern stellt für seine Kollegen das vollständig zusammen, was allgemein vorgetragen werden soll, und gibt ihnen dabei auch schon Hinweise, wie den Bedingungen der Vortragssituation Rechnung zu tragen ist. So bildet Hincmars Text keineswegs nur ein Beispiel für das oben beschriebene klerikale Bestreben, sich als auserwählte Elite von dem mehr oder weniger als unmündig begriffenen Laienvolk abzugrenzen, sondern sehr wohl auch ein Beispiel für das ausgeprägte Bewußtsein, daß (Legenden-)Kommunikation allein dann glücken kann, wenn die Vermittlungsweise offen ist für die Bedürfnisse der jeweiligen Adressaten. Und der im 9. Jahrhundert lebende Hincmar wird bei allem Klerikalismus die Voraussetzungen, die bei seinem zeitgenössischen Laienpublikum gegeben waren, so falsch nicht beurteilt haben. Er konfrontiert die Laien durch das handlungsorientierte Erzählen mit Ergebnis und Wirkung von Remigius' Tun, wie es sich v.a. in Wundern konkret zeigt, anstatt mit komplexeren religiösen Ursachen; und während er für die Kollegen Remigius selbst als Imitationsfigur aufbaut, indem er die spirituellen Grundlagen vertieft und lebenspraktische Gemeinsamkeiten mit dem Heiligen wie Lesen, Beten und *sanctae meditationes* profiliert (vgl. S. 268/Z. 41-S. 269/Z. 1), rücken für die Laien als Identifikationsfiguren oder - nicht zuletzt - als warnende Beispiele eher diejenigen Standesgenossen (vom König über adlige Grundbesitzer bis hin zum einfachen Gläubigen bzw. Sünder) in den Vordergrund, an denen sich Wunder als Lohn oder als Strafe offenbaren. Daß es sich dabei allerdings nicht immer um ein ganz selbstloses religionspädagogisches Programm handelt, sondern auch um einschüchternde

Unterwerfung unter die Macht der Kirche und um die Absicherung bzw. Arrondierung des Kirchenbesitzes,²⁰⁴ steht auf einem anderen Blatt.

2.2.3. Kleriker für Laien: Exoterische Legendenkommunikation und Abbreuiatur (Hincmar-Rezeption in der 'Legenda aurea' und in 'Der Heiligen Leben')

Im Gegensatz zu Hincmar, der eine Legende für Kleriker schrieb und in ihr lediglich die ggf. auch den Laien offen stehenden Abschnitte markierte, konzentrieren sich Legenden für Laien von vornherein primär auf deren Bedürfnisse und lassen alles exklusive Beiwerk beiseite. Daß überhaupt derartige Legenden in größerem Maßstab schriftlich fixiert wurden, setzt die oben skizzierten, erst im 12. Jahrhundert einsetzenden bildungs- und frömmigkeitsgeschichtlichen Veränderungen voraus, die erst die allmähliche Partizipation der Laien an der Schriftkultur ermöglichten und insbesondere die Partizipation der Laien am religiösen Leben in ein neues Licht rückten. Ein berühmtes Beispiel für den Weg in diese Richtung einer popularisierenden Aufbereitung von Legendentexten bildet die 'Legenda aurea' des Dominikaners Jacobus de Voragine, wenngleich sie in lateinischer Sprache verfaßt ist und insofern noch die Vermittlungsrolle des Klerikers impliziert, während bei einem volkssprachlichen Legendar wie 'Der Heiligen Leben' die Rezeption unmittelbar in die Hände der Laien innerhalb und außerhalb des Klosters übergegangen ist. Die 'Legenda aurea' und v.a. die spätmittelalterliche volkssprachliche Rezeption des von ihr repräsentierten Typs des (Kurz-)Legendars ist im II., historischen, Teil der Arbeit noch genauer zu situieren und im Hinblick auf jeweils dominierende Strategien der Quellenbearbeitung differenziert zu analysieren. Da es hier aber vorerst darum geht, Eckpfeiler diskurstypologischer Koordinaten abzustecken, bietet es sich an, speziell die Remigiuslegende in der 'Legenda aurea'²⁰⁵ und in 'Der Heiligen Leben'²⁰⁶ herauszugreifen, weil

²⁰⁴ Vgl. etwa S. 306/Z. 31-S. 307/Z. 23, S. 315/Z. 18-S. 316/Z. 16 oder (als posthumes Strafmirakel des Remigius an Karls Vater Pippin) S. 321/Z. 28-S. 322/Z. 7. - Zum "volkstümlichen Untergrund" derartiger Episoden vgl. A. Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur. München 1897 (russ. Originalausg. Moskau 1981). S. 81. Was Gurjewitsch aber zu gering veranschlagt, ist die reflektierte Instrumentalisierung dieses Substrats zur Laienkatechese.

²⁰⁵ In Graesses Ausgabe (= Anm. 9) S. 95-97.

sie direkt auf Hincmars Werk zurückgeht bzw. Hincmars Werk zumindest die Endquelle darstellt²⁰⁷ und es deshalb möglich ist, im Rezeptionsrahmen einer ganz bestimmten Legendenversion die weitere Konturierung der Legendenkommunikation zwischen Klerikern und Laien bis hin zu ihrer gezielten und - das ist nochmals zu betonen - auch innerhalb der volkssprachlichen Legendenliteratur extremen Radikalisierung in 'Der Heiligen Leben' zu verfolgen. Repräsentieren sowohl die 'Legenda aurea' als auch 'Der Heiligen Leben' die konsequente Extrapolierung der von Hincmar durch das Zeichen des "asteriscus" zum Vortrag vor Laien freigegebenen, geschehensorientierten Passagen, so markiert v.a. 'Der Heiligen Leben' mit seiner kompromißlosen und dabei durchaus suggestiven Simplifizierung auch das äußerste exoterische Korrelat zur esoterischen Legendenkommunikation in Walthers von Speyer Hexameterlegende.

Die Version der Remigiuslegende in der 'Legenda aurea' weist zumindest im Vorspann noch eine Rückbindung an die kollegiale Kommunikation auf: die typische etymologische Namensdeutung als 'exegetisches' Moment²⁰⁸ und den Hinweis auf Hincmars Text als Quelle, die dem Exzerpt zugrundeliegt, auf daß sie der Fachmann ggf. zusätzlich konsultiere. Unter diesen Prämissen kann dann die Abbraviatur des Jacobus auch zum Vortrag im klerikal-monastischen Kommunikationsraum dienen, wenn-

206 Da eine wissenschaftliche Edition des Winterteils von 'Der Heiligen Leben' mit der Remigiuslegende noch fehlt, zitiere ich nach der Hs. der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. Ms. Praed. 7, die nach W. Williams-Krapp dem Original am nächsten steht (Deutsche und niederländische Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986. S. 264; vgl. auch S. 204 zur Provenienz der Hs.). Die Remigiuslegende findet sich dort auf fol. 25r-27v.

207 Williams-Krapp (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 206]. S. 287) führt in seiner Auflistung der Vorlagen von 'Der Heiligen Leben' (vgl. näher zu dieser Frage unter Einbeziehung des jüngst entdeckten 'Bamberger Legendars' unten im II. Teil der Arbeit Kapitel 2.1.2.2.) zu Recht das 'Passional', das 'Märterbuch' und die 'Legenda aurea' an. Die beiden Episoden des Mühlenwunders (fol. 26rb-26va) und der Bestrafung der spottenden Bauern (fol. 26va-26vb) jedoch (Cap. 17 bzw. 22 bei Hincmar), deren wichtige Funktion in der religionspädagogischen Argumentationsstrategie des Verfassers von 'Der Heiligen Leben' noch zu zeigen sein wird, sind in diesen Quellen nicht enthalten.

208 Vgl. 'Legenda aurea' (= Anm. 9) S. 95f. und Hincmar (= Anm. 194) S. 261/Z. 17-S. 262/Z. 29. Zur Etymologisierungstendenz allgemein vgl. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (= Anm. 175). S. 486-90; vgl. auch W. Haubrichs: Namensdeutung in Hagiographie, Panegyrik - und im Tristan. Eine gattungs- und funktionsgeschichtliche Analyse. In: Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters. Vorträge. Symposium Kiel 1987. Hg. v. F. Debus u. H. Pütz. Neumünster 1989 (= Kieler Beiträge zur dt. Sprachgeschichte 12). S. 205-224.

gleich sich die 'Legenda aurea' sicherlich nicht zuletzt als Nachschlagewerk im Hinblick auf die Vermittlung an Laien allgemein und auf die infolge des großen Zulaufs der Frauen zu den neuen Orden besonders virulente *cura monialium* im besonderen verstand.

Das Remigiusleben selbst ähnelt in der 'Legenda aurea' eher einem in wenigen markanten Strichen gezeichneten Bild des Heiligen als einer *Vita*. Insofern, als die Bearbeitung nicht allein die Anordnung der Episoden tangiert, die das Bischofsleben umschreiben,²⁰⁹ sondern zudem eine rigorose Auswahl nach sich zieht, ist hier z.T. auch die *histoire* selbst betroffen: Jacobus stellt nach einem knappen Abriß über das Leben des Heiligen bis zur Bischofswahl die charakteristische Bekehrung Chlodwigs ins Zentrum und umgibt sie mit je einer Episode, von der die eine, nämlich die wunderbare Weinvermehrung durch Remigius, die Herrschaft des Heiligen über die Materie illustriert und die andere mit dem reuigen Bischof Genebald von Laon die charismatische Ausstrahlung des Heiligen auf Menschen unterstreicht, bevor die Angabe des ungefähren Todesdatums dieses 'Bild' des Heiligen abschließt.

Vergleicht man die von Jacobus reproduzierten Episoden mit ihrer Vorlage, so zeigt sich, daß die 'Legenda aurea' aufgrund ihrer Kürzungsstrategie Hincmars handlungsorientierte Vermittlungsweise der Laienpassagen im Sinn einer rein ergebnisorientierten knappen Berichtsform noch weiter zuspitzt. Nur die Tatsache, daß Remigius Wunder bewirkt, steht etwa bei der Weinvermehrung im Mittelpunkt, während Hincmar in seiner Erzählung, die in der Edition immerhin 46 Zeilen umfaßt (S. 273/Z. 15-S. 274/Z. 28), das Geschehen selbst noch in allen Einzelheiten erzählt, detailliert lokal verankert und personal konkretisiert hatte. Ihm war es ja auch gar nicht nur um das Wunder als solches zu tun, sondern darum, mit Hilfe dieser Episode den Rechtsanspruch des Reimser Bistums auf den als Schauplatz des Mirakels genannten Besitz zu untermauern (S. 274/Z. 24-27) - eine Intention, die natürlich weder für die 'Legenda aurea' noch für 'Der Heiligen Leben' von Bedeutung sein konnte.

Noch markanter als in der 'Legenda aurea' wirkt die ergebnis- und speziell wunderorientierte Vermittlung in 'Der Heiligen Leben', und zwar gerade deshalb, weil hier eine größere Zahl von Episoden als in der

209 Schon Hincmar selbst ([=Anm. 194] S. 253/Z. 33-35) hatte hier ja weniger auf eine verbindliche Reihenfolge Wert gelegt als auf die Paradigmatizität der *virtutes* des Bischofs.

'Legenda aurea' reproduziert ist, den Laien als unmittelbaren Rezipienten also mehr 'Stoff' geboten wird, um ihnen nicht nur die Einsicht in die Paradigmatizität der Episoden zu erleichtern, sondern auch den Gebet-Wunder-Mechanismus regelrecht einzuhämmern. So wird zuerst der Bischof und Heidenbekehrer Remigius als Heiliger etabliert, um ihn dann als Helden einer Wunderreihe vorführen zu können. Signifikant sind dabei Auswahl und Anordnung der Episoden: Am Anfang steht eine Folge zweier Strafwunder, welche sich demonstrativ gegen jene Menschen richten, die wie der widerspenstige Mühlenbesitzer (fol. 26rb-26va) und die spöttischen betrunkenen Bauern (fol. 26va-26vb) dem Heiligen nicht ergeben sind. Nachdem derart der gläubige Gehorsam gegenüber einem Heiligen als notwendige Voraussetzung untermauert ist, wird Remigius nach einem kleinen strukturierenden Tugendkatalog als der 'liebe' Heilige präsentiert (fol. 26vb), der überall dort, wo man sich vertrauensvoll an ihn wendet, Besessene rettet, Brände löscht, Tote auferweckt und Kranke heilt (fol. 26vb-27va). Am Ende steht denn auch ein kurzer Gebetsanruf (fol. 27vb). Die schon in der Endquelle, bei Hincmar, angelegte didaktische Argumentation wurde hier also ebenso systematisch wie suggestiv, d.h. ohne jeden expliziten Erzählerkommentar, konturiert, während eine über den primären Wortsinn hinausgehende auslegungsorientierte Komponente, wie sie ja auch Hincmar nur interklerikaler Kommunikation zugedacht hatte, überhaupt keine Rolle spielt.

Daß darüber hinaus die genauere Lokalisierung des Geschehens oder die Namen der beteiligten Figuren unwichtig sind - selbst Chlodwig erscheint hier bloß als "ain kunig" (fol. 25vb u.ö.) - bildet ein weiteres Indiz für die 'Entbindung' des Heiligen zur allgemeinen Helfergestalt. Das Vokabular ist insgesamt auf einfache Begrifflichkeit und auf wenige prägnante Oppositionen wie "vbel" vs. "gut"²¹⁰ oder "haiden" vs. "kristen"²¹¹ zugeschnitten und unterstreicht, gepaart mit sich immer repetierenden, einfachsten parataktischen Satzmustern bzw. mit direkten formelhaften Wiederholungen, die äußerst reflektierte 'Kindlichkeit' dieses Diskurses. Daß es sich keinesfalls um eine wirklich naive Legendenkommunikation

210 Vgl. fol. 25va: "do das kint [= Remigius] gewüchs daz es vbel und gut verstund, Do het es got lieb vnd dint jm mit fleisz [...]" (Der Text ist hier wie im folgenden diplomatisch transkribiert; nur s-Laute sind graphisch vereinheitlicht und moderne Interpunktionszeichen als Lesehilfe hinzugefügt).

211 Vgl. fol. 25vb: "Nu was ain kunig vber dasz lant, der was ain haiden. Der het ain gute frawen, dy was ain kristen."

auf gleicher Ebene handelt, zeigte ja schon die geschickt insinuierte erzieherische Argumentationsstrategie.

Natürlich sind derartige Formen des Legendendiskurses nicht notwendig an die *abbreviatio* gebunden. Auch auf höchster Ebene des interklerikalen Bereiches waren kürzer gefaßte Legendenvarianten ohne detaillierte Auslegungen oder ausgefallene künstlerische Raffinessen schon zum Zweck der Lesung notwendig, und das Phänomen der Kürzung selbst muß von Fall zu Fall sehr differenziert betrachtet werden. Gleichwohl kam der Popularisierung von Heiligenleben zur Laienkatechese gerade der Typ des Kurzlegendars in besonderem Maße entgegen, der nicht von ungefähr auf die neuen Predigerorden, speziell die Dominikaner, zurückgeht.

2.3. Zusammenfassung

Während die Ebene der erzählten Geschichte von einem hohen Grad an Konstanz geprägt ist, eignet der diskursiven Vermittlung, mit der die jeweilige Geschichte im konkreten Fall realisiert wird, umgekehrt ein hoher Grad an Variabilität, und zwar nicht erst auf diachronischer Ebene, sondern, wie v.a. das Doppelwerk des Walther von Speyer illustrierte, bereits auf synchronischer.

Wenn man die verschiedenen Konstellationen von Autor und Publikum einer Legende, die neben der jeweiligen Gebrauchsfunktion die diskursiven Differenzen maßgeblich bedingen, typologisch bündelt, so lassen sich die zwei Hauptgruppen einer kollegialen und einer hierarchischen Legendenkommunikation unterscheiden. Die kollegiale, die von einem übereinstimmenden Wissens- und Erfahrungshorizont der Kommunikationspartner ausgeht, impliziert beim Autor das Bewußtsein, daß sein Werk vor dem Hintergrund seiner eigenen Bildungswelt rezipiert wird, in seiner Machart durchschaut, eingeordnet und damit auch relativiert werden kann. Die hierarchische Legendenkommunikation, die von einem Wissensvorsprung des klerikalen Autors gegenüber den Rezipienten und nicht selten zudem von differierenden lebensweltlichen Erfahrungen ausgeht, impliziert auf der Seite des Publikums eine um so höhere Abhängigkeit von dem ihm dargebotenen Text, je geringer die eigenen literarischen Kenntnisse und Vergleichsmöglichkeiten sind, und auf der Seite des Autors eine um so größere Verantwortung, aber auch Macht: Verantwortung

deshalb, weil er die Legende in eine von der seinen abweichende Bildungs- und Erfahrungswelt hineinübersetzen muß, um überhaupt die entsprechende Wirkung zu erzielen; Macht deshalb, weil sich die von Fall zu Fall pädagogisch tatsächlich gebotene Dosierung des Niveaus auch im Sinn einer Konservierung von Herrschaftswissen verselbständigen kann.

Ein markantes Beispiel für die kollegiale Legendenkommunikation bot Walthers Hexameterlegende mit ihren - *inter collegas* auch jenseits des religiösen Impetus möglichen - komplizierten artifiziiellen und intellektuellen Spielereien, in denen der Autor sich selbst und sein Publikum als Angehörige einer Bildungselite profiliert. Hincmar bezieht dagegen in seiner Remigiuslegende die Vermittlung an weniger Gebildete bewußt mit ein, veranschaulicht aber seinerseits durch die strikte, schon optisch signalisierte Abgrenzung der laikalen Teilhabe gerade die Diskrepanz zwischen der kollegialen, auf intensive geistige Durchdringung der *materia* zielenden Legendenkommunikation und der hierarchischen, die um der spontanen, voraussetzungslosen Nachvollziehbarkeit willen auf den einfachen *sensus historicus* beschränkt wird. Diese Reduktion in Reinform, gepaart mit einer subtilen Selektions- und Persuasionsstrategie des an Wissen überlegenen Autors, repräsentiert schließlich das Legendenbeispiel aus 'Der Heiligen Leben', und dies um so klarer, als es bereits auf dem Abbreiviationstyp der *legendae novae* von der Art der 'Legenda aurea' fußt, der den Popularisierungsintentionen noch weiter entgegenkommt.

Daß kollegiale bzw. hierarchische Legendenkommunikation freilich nur erste Orientierungsbegriffe darstellen, zeigt sich schon, wenn man etwa Walthers Hexameterlegende und ihre literarische Chiffrierung mit den ebenfalls kollegialen Passagen aus Hincmars Text und ihrer geistlichen Auslegung vergleicht. Überhaupt können angesichts der diskursiven Nuancierungsvielfalt die Grenzen zwischen den beiden Grundtypen sehr fließend sein. Als Signum der Lebendigkeit ihrer Tradition zeichnet sich die lateinische Legende ja gerade durch ihre hochgradige Flexibilität aus sowohl im Hinblick auf die äußere, technisch-formale Seite, die Wahl von Vers oder Prosa, der Stilebene, des Umfangs, als auch im Hinblick auf die Akzentuierung von Handlungselementen bzw. -aspekten als Ausdruck von Frömmigkeitshaltungen im Spannungsfeld von *imitatio* und Heilsverheißung oder als Ausdruck anderer textspezifischer Wirkungsintentionen. Die Ebene des Diskurses ist zwar natürlich schon insofern nicht völlig unabhängig von der Geschichte, als diese bestimmte Vermittlungsformen

bzw. damit verbundene Wirkungsintentionen nahe legen oder aber erschweren kann. So etwa wäre die Geschichte des heiligen Christophorus, deren Schauplatz ferne, 'exotische' Länder sind, für Hincmar kaum dienlich gewesen, um politische Macht- und Besitzansprüche des Bistums Reims zu insinuieren, während sich umgekehrt Hincmars Geschichte des heiligen Remigius mit ihrer lockeren Reihung zahlreicher Episoden von stark differierendem narrativem Potential weit weniger für die ausgeklügelte Gesamtkomposition angeboten hätte, in die Walthers Hexameterlegende den Geschehenszusammenhang des Christophoruslebens eingießt. Gleichwohl zeugt die Legendenliteratur insgesamt von einem ausgeprägten Bewußtsein der Verfasser für die prinzipielle Notwendigkeit, die Vermittlungsweise an Bildungsgrad und Religiosität des Publikums sowie an praktische Bedürfnisse der Gebrauchssituationen auch innerhalb von Standes- und Statusgrenzen differenziert anzupassen, während die Konstanz der zugrundeliegenden Geschichte jeweils das kontinuiertsstiftende Band darstellt. Es liegt auf der Hand, daß es über die Funktionalisierbarkeit der Legende zur Laienkatechese hinaus eben diese gattungsspezifische Voraussetzung diskursiver Variabilität war, die gerade die Legendenliteratur von vornherein hervorragend dazu disponierte, um sich aus der Latinität auf den Bereich der volkssprachlichen Literatur auszudehnen, als die oben skizzierten bildungs- und frömmigkeitsgeschichtlichen Veränderungen dies nicht nur möglich, sondern notwendig machten.

Bevor sich der folgende Hauptteil der Arbeit ausführlich mit diesen volkssprachlichen Legenden beschäftigt, muß hier zum Abschluß noch ein Wort zu der vielbeschworenen 'Volkstümlichkeit' der Legende gesagt werden. Daß es sich damit so einfach nicht verhält, haben bereits die wenigen Textbeispiele dieser Grundlegung zur Genüge demonstriert. Wer auf dem Postulat der 'Volkstümlichkeit' beharren oder die Gattung Legende als einfache Form bzw. Kleinform festlegen wollte, müßte zum mindesten Walthers Hexameterlegende und Hincmars voluminöse Remigiusprosa ausschließen, obwohl beide Texte historisch zweifellos als Legenden konzipiert und rezipiert wurden. Und sogar das Beispiel aus 'Der Heiligen Leben' zeugt ja weniger von 'Volkstümlichkeit' selbst als vielmehr von ihrer reflektierten Instrumentalisierung.

Abgesehen von der grundsätzlichen Problematik der mit schillernden und schiefen Assoziationen belasteten Komponente *Volk* ist der Begriff 'Volkstümlichkeit' ambig, weil er sich einerseits auf die Wirkungsinten-

tion und andererseits auf die Genese der Texte beziehen kann. Meint man ersteres, so können Legenden tatsächlich insofern 'volkstümlich' sein, als sie im Hinblick auf Breitenwirkung konzipiert wurden; daß die Heiligenleben grundsätzlich "an das gewöhnliche Volk gerichtet waren",²¹² ist aber schlichtweg falsch. Meint man letzteres, nämlich daß die Legenden überhaupt aus dem 'Volk' hervorgegangen seien, so ist noch größere Vorsicht angebracht. Sicherlich können etwa die von Günter²¹³ zusammengetragenen Wandermotive und internationalen Motivparallelen auf folkloristische, ja archetypische Ursprünge des Rohmaterials hinweisen, sicherlich nahmen die Kleriker auch den Einfluß der *illitterati* als Materiallieferanten stark auf und standen selber in durchaus unterschiedlicher intellektueller Distanz dazu. Die Legende überhaupt als Ausfluß des 'Volksgestes' ansehen und mit Delehaye im Gegenzug die Geistlichen geradezu als Opfer stilisieren zu wollen, denen der Druck des "goût du peuple" die teils vergebens widerstrebende, teils willfährige Hand geführt hätte,²¹⁴ heißt jedoch, das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf den Kopf zu stellen. Der gelehrte Bollandistenpater war offenbar bemüht, trotz aller Kritik seine mittelalterlichen Klerikerkollegen von der Verantwortung für ihre unzureichende historische Präzision so weit wie möglich zu entlasten. Bezeichnenderweise verrät er dabei ein nicht unklerikales elitäres Bewußtsein gegenüber dem 'Volk', indem er, Thesen Gustave Le Bons aufgreifend, die Intelligenz der Masse mit der eines Kindes gleichsetzt, die sich dem Führungsanspruch geistiger Eliten widersetzt.²¹⁵ Wenn aber Delehayes Vorstellung von der 'Volkstümlichkeit' der Legende auch von nicht 'interessierter' Seite vielfach geteilt wurde und wird, so mag dabei eine hinter allem aufgeklärten Fortschrittsdenken verborgene kulturromantische Nostalgie nach präindividueller und noch nicht durch Reflexion gebrochener Ganzheit mitspielen. Daß die Heiligenleben "von selber aus der Mitte des Volkes" entstanden und von der Geistlichkeit lediglich protokolliert worden seien, ist nicht etwa ein Zitat von Jacob oder Wilhelm Grimm, sondern stammt aus dem (im übrigen durchaus instruktiven) Buch "Mittelalterliche Volkskultur" des Historikers Aaron Gurjewitsch von

212 Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur (= Anm. 204). S. 37.

213 Vgl. H. Günter: Psychologie der Legende. Freiburg 1949.

214 Delehaye: Les légendes hagiographiques (= Anm. 6). Vgl. insbesondere S. 12-56 (Kapitel "Le travail de la légende"), S. 71-73 u.ö.

215 Delehaye: Les légendes hagiographiques (= Anm. 6). S. 16.

1981.²¹⁶ So kommt es kurioserweise dazu, daß ausgerechnet Gurjewitsch, der sich im Anschluß an Engels auf das Bild "von der <plebejischen> Geistlichkeit Deutschlands" beruft,²¹⁷ nachdrücklich Delehayes 'Volkstümlichkeits'-These bestätigt.²¹⁸ Niemand wird bestreiten wollen, daß Legenden ein brauchtümliches Substrat zugrundeliegen kann. Wer aber über das hinaus, was erzählt wird, ebenfalls das Wie der diskursiven Vermittlung mit berücksichtigt, muß erkennen, wie reflektiert und mit welchem z.T. beachtlichen intellektuellen, didaktischen oder auch künstlerischen Elan sich die Tradierung der Legende vollzog - auch in der Volkssprache.

216 Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur (= Anm. 204). S. 22.

217 Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur (= Anm. 204). S. 23.

218 Vgl. Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur (= Anm. 204). S. 26, 43 u.ö.

II. Die volkssprachliche Heiligenlegende in Deutschland

Die schriftliche Fixierung der Legenden in der Volkssprache, die im deutschen Sprachraum v.a. seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einsetzte, bedeutete im Unterschied zur fast gleichzeitig hervortretenden höfischen Literatur keine Ausbildung einer grundsätzlich neuen, genuin volkssprachlichen Tradition, im Unterschied zur ursprünglich mündlichen Heldendichtung auch keine Ausbildung einer grundsätzlich neuen Tradition von Schriftlichkeit. Die volkssprachlichen Legenden waren vielmehr, wie schon in der Grundlegung betont, von Anfang an lateinisch-deutsche Übersetzungsliteratur und können schon deshalb nur vor dem Hintergrund der lateinischen Legendentradition adäquat untersucht werden.

Dies gestaltet sich allerdings im konkreten Einzelfall insofern nicht unproblematisch, als es illusionär, ja unmöglich wäre, die jeweilige lateinische Quelle in exakt der handschriftlichen Form eruieren zu wollen, wie sie der Bearbeiter vor Augen hatte, wenngleich sich immerhin eine Annäherung vielfach sehr wohl erzielen läßt.¹ Der Vergleich einer volkssprachlichen Bearbeitung mit der lateinischen Vorlage wie auch der verschiedener volkssprachlicher Bearbeitungen untereinander setzt eine exakte philologische Arbeit voraus. Um dem jeweiligen Werk in seiner spezifischen Bearbeitungsintention gerecht zu werden, gilt es, einen Mittelweg zu finden: Weder dürfen alle vermeintlichen Vorzüge oder Mängel vorschnell dem Bearbeiter selbst zugeschrieben, noch durch das umgekehrte Prinzip, für alle Abweichungen eine unbekannte lateinische Vorlage verantwortlich zu machen, Interpretationsbarrieren aufgebaut werden, die deutungswürdige Befunde lediglich rückprojizieren, ohne die Deutung der volkssprachlichen Fassung selbst zu leisten.

Der Untersuchungszeitraum wird dabei in zwei relativ weit gespannte Phasen unterteilt, die angesichts der Datierungsschwierigkeiten v.a. anonymen Texte den Spielraum nicht von vornherein allzu sehr einengen und zudem auch sachlich begründet sind: Die erste Phase von der Mitte des 12. bis etwa zum Ende des 13. Jahrhunderts ist durch die Vorherr-

¹ Vgl. als Musterbeispiel für eine möglichst exakte Ermittlung der lateinischen Vorlage K.-E. Geith: *Priester Arnolts Legende von der heiligen Juliana*. Untersuchungen zur lateinischen Juliane-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes. Diss. Freiburg/Br. 1965.

schaft der Einzellegende in Versform charakterisiert, die zweite Phase von der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert bis zum Ende des 15. Jahrhunderts durch die zunehmende Konkurrenz der Legendensammlung bzw. des Legendars zur Einzellegende sowie durch die gleichfalls zunehmende Konkurrenz der Prosa zur Versform.

Innerhalb dieser Phasen- bzw. Gruppeneinteilung wird den morphologischen Haupttypen entsprechend, die in der Grundlegung erarbeitet wurden, zwischen den Legenden der Märtyrer- und denen der Bekennerheiligen unterschieden. Die exemplarische Heiligenreihe, die dieser Untersuchung zugrundeliegt, konstituieren unter den Märtyrern Margarete als repräsentative Blutzeugin, daneben Martina und die beiden noch heute populären Heiligen Christophorus und Georg; unter den Bekennern die kirchlichen Würdenträger Papst Silvester und Bischof Servatius, die Einsiedler bzw. Asketen Aegidius und Alexius sowie Franziskus von Assisi als *sanctus novus* und Ordensgründer.

1. Die Legende vor dem Durchbruch von Legendar und Prosa: Von der Mitte des 12. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts

1.1. Märtyrerlegenden

Die Märtyrerheiligen der Christenverfolgungszeit standen während des gesamten Mittelalters gerade in den volkssprachlichen Legendenbearbeitungen so hoch im Kurs, daß sie keineswegs durch jüngere, aktuellere (Bekenner-)Heilige verdrängt wurden. Das lag nicht nur am herausgehobenen Rang der Blutzeugenschaft, sondern auch daran, daß sich die Geschichten der Märtyrerlegenden mit ihrem typischen Erzählzusammenhang und den vertrauten rekurrenten Handlungselementen gut überblicken und memorieren ließen, dabei aber gleichwohl jeweils spektakuläre Besonderheiten aufweisen konnten, seien es spezifische Foltergreuel oder ungewöhnliche Vorgeschichten, sei es das 'exotische' Flair wie etwa beim kanaanäischen Riesen Christophorus oder die Attraktion eines Drachenauftritts wie u.a. bei Margarete und Georg. Außerdem waren im Gegensatz

zu den mittelalterlichen Heiligen viele dieser Märtyrer ebenso Laien wie das Publikum, an das sich die volkssprachlichen Legenden richteten.

War derart die Akzeptanz auf der Seite der Adressaten gesichert, so mußten auch unter den geistlichen Bearbeitern die Märtyrerlegenden zum Zweck der Laienkatechese von hohem Interesse sein. Noch wichtiger als die Möglichkeit, Glaubensüberzeugung und Opferbereitschaft bis zur äußersten (und nach dem Ende der Christenverfolgung in dieser Form kaum mehr direkt imitierbaren) Konsequenz zu demonstrieren, war dabei der didaktische Anknüpfungspunkt, den gerade die spezifische Konfrontation zwischen Christentum und Heidentum bot, um den Heiligen beim Verhör oder in den Bekenntnis- und Bekehrungsreden vor den Ungläubigen die theoretischen und praktischen Glaubensgrundlagen in den Mund zu legen.

1.1.1. Typus und Variation: Vier Versionen der Margaretenlegende als exemplarische Fallstudie

1.1.1.1. Detailanalyse

Von der Margaretenlegende sind über die Jahrhunderte hin so zahlreiche volkssprachliche Bearbeitungen erhalten, daß es möglich ist, bereits innerhalb der ersten Phase unseres Untersuchungszeitraumes eine Reihe von verschiedenen Versionen miteinander zu vergleichen. Das liegt nicht an einem bloßen überlieferungsgeschichtlichen Zufall, sondern an der großen kultischen Beliebtheit der Heiligen. Sie wurde nicht nur in den Kreis der Hauptjungfrauen aufgenommen, sondern auch in den der Vierzehn Nothelfer.² Den Grad und die lange Tradition ihrer Beliebtheit verdankt Margarete sicherlich nicht zuletzt der Tatsache, daß sie einerseits eine typische Vertreterin der jungfräulichen Märtyrerin ist, daneben jedoch als Patronin

² Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner). Bd. 7. Sp. 1050f.

des Nähr- und Gebärstandes³ gerade für eine breite außerklösterliche Öffentlichkeit attraktiv war. Darüber hinaus bot sie, die der Legende nach edler Abstammung war, seit ihrer Vertreibung durch den Vater aber als einfache Hirtin lebte, auch ein ständeübergreifendes Identifikationspotential.

Hier sollen die folgenden vier Fassungen der Margaretenlegende im Mittelpunkt stehen: diejenige Wetzels von Bernau,⁴ die Wallersteinische Margaretenlegende,⁵ die Margaretenlegende Hartwigs von dem Hage⁶ und die anonyme 'Marter der hl. Margarete', die von Moriz Haupt ediert wurde.⁷

Datieren lassen sich diese Werke nur approximativ: Bei W e t z e l liefert die Erwähnung im Dichterkatalog des 'Alexander' Rudolfs von Ems⁸ einen *terminus ante quem*, der bei ca. 1235 liegt, wenn man Brackerts fundierter Begründung der relativen Chronologie von Rudolfs Oeuvre folgt.⁹ Bei der W a l l e r s t e i n i s c h e n Margaretenlegende gibt der Name der Gönnerin Clementia von Zähringen (v. 22) einen Anhaltspunkt: Da die Herzogin wegen Erbstreitigkeiten nach dem Tod ihres Mannes Bertold V.

³ Der Gebärdstand wurde Margarete zugeordnet, weil sie, nachdem der Drache sie verschlungen hatte, "exiuit de utero draconis" (vgl. etwa B. Mombritius: Sanctuarium. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmensis. Bd. 2. Paris 1910 [Neudruck Hildesheim 1978]. S. 192/Z. 51f.). Diese Szene wurde auch bildlich oft dargestellt (vgl. Wace: La vie de sainte Marguerite. Edition, avec introduction et glossaire, par H.-E. Keller. Commentaire des enluminures du ms. Troyes 1905 par M.A. Stones Tübingen 1990 [=Beih. zur ZfrPh 229]. S. 205-208). - Katharina vertrat den Lehrstand, Barbara den Wehrstand. Zu dieser Dreiergruppe der Hauptjungfrauen (vgl. den bekannten Merkspruch: "Margareta mit dem Wurm,/Barbara mit dem Turm,/Katharina mit dem Radl,/das sind die drei heiligen Madl") trat oft noch Dorothea hinzu, gelegentlich auch Christina.

⁴ Hg. v. G. van den Anel: Die Margaretalegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933. S. 121-162.

⁵ Hg. v. K. Bartsch, der irrtümlich Wetzels für den Autor hielt: Wetzels heilige Margarete. In: Germanist. Studien. Suppl. zur Germania I (1872). S. 1-30.

⁶ Hg. v. W. Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition. Göppingen 1976 (=GAG 193). S. 259-304. Vgl. die Rezension von N. Palmer in: PBB 101 (1979). S. 126-130.

⁷ Die Marter der heiligen Margareta: In: ZfdA I (1841). S. 151-193 (synopt. Abdruck von handschriftlichem und rekonstruiertem Text). Die Zitate folgen Haupts Rekonstruktion, stützen sich aber nur auf solche Passagen, in denen keine gravierenden Abweichungen von der Hs. vorliegen.

⁸ Vgl. vv. 3259-3261 ("Sante Margarêten lebn/hât uns gefuoge vür gegeben/min vriunt her Wetzels"). Zitiert wird nach der Ausgabe v. V. Junk: Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Bd. 1. Leipzig 1928 (=StLV 272). (Nachdruck Darmstadt 1970, S. 119).

⁹ Vgl. H. Brackert: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968. S. 15-23 (zur relativen Chronologie: 'Alexander' I vor 'Willehalm von Orlens') und S. 67-83 (zur Datierung des 'Willehalm von Orlens' nach 1235).

von ihrem Schwager Egeno von Urach bzw. von dessen Sohn zwischen 1218 und 1235 gefangengehalten wurde,¹⁰ ist das Werk also entweder vor 1218 oder nach 1235 anzusetzen. Für beide Datierungen gibt es Argumente: Für die frühere spricht der rege literarische Betrieb am Zähringer Hof unter Bertold,¹¹ für die spätere der tatsächlich suggestive Anspielungszusammenhang zwischen Margaretens Kerkerhaft in der *Legende* und der Kerkerhaft in *Clementias Biographie*,¹² der freilich im Text selbst nicht aktualisiert ist¹³ und keineswegs unbedingt eine Voraussetzung dafür sein mußte, daß eine ohnehin so allgemein beliebte Heiligenlegende in die Volkssprache übersetzt wurde. Bei H a r t w i g resultiert die Datierung ins Ende des 13. Jahrhunderts aus der Analyse der (Reim)-Sprache, die hier im Gegensatz zu anderen Fällen durch den relativ frühen Überlieferungszeugen cgm. 717 erleichtert wird.¹⁴ Die 'M a r t e r' schließlich gilt zwar als älteste, wenngleich durch späte Überlieferung entstellte Margaretenlegende in deutscher Sprache und wird aufgrund von Reimbindungen meist in die Mitte bzw. in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts gerückt.¹⁵ Dagegen spricht aber die Erwähnung der hl. Elisabeth von Thüringen in vv. 83f., die man dann zum späteren Einschub erklären müßte. Da ansonsten jegliche Informationen fehlen, läßt sich keine sichere Entscheidung zwischen der Frühdatierung und einer Datierung treffen, die das Werk erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts ansetzt,¹⁶ obwohl es stilistisch und erzähltechnisch in der Tat 'archaisch' anmutet.

Die Reihenfolge, in der die Werke hier genannt sind und in der Folge miteinander verglichen werden, kann also keinen Anspruch auf

10 Vgl. J. Bumke: *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland. 1150-1300.* München 1979. S. 239.

11 Vgl. Bumke: *Mäzene* (=Anm. 10). S. 239. Für Spätdatierung plädiert auch V. Mertens: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption.* Zürich/München 1978 (=MTU 67). S. 77/Anm. 1.

12 Vgl. zuletzt W. Williams-Krapp in seinem Artikel '*Margareta von Antiochien*'. In: 2Vf. Bd. 5. Sp. 1242.

13 Das einzige erhaltene Fragment bricht allerdings schon vor der Kerkerzene selbst ab. Bis dorthin folgt die Übertragung, wie noch zu sehen sein wird, aber sehr eng der lateinischen Vorlage. Und auch im Prolog (vv. 1-72) findet sich keinerlei Anspielung auf *Clementias* Gefangenschaft.

14 Vgl. dazu Schmitz: *Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage* (=Anm. 6). S. 75ff.

15 Vgl. M. Haupt: *Die Marter der heiligen Margareta* (=Anm. 7). S. 152; F. Vogt: *Über die Margaretenslegenden.* In: PBB 1 (1874) S. 263f. sowie H. Rosenfeld: *Legende*. 4., verb. u. verm. Aufl. Stuttgart 1982 (=Slg. Metzler 9). S. 44.

16 So W. Williams-Krapp in seinem '*Margareta*'-Artikel (=Anm. 12). Sp. 1241.

chronologische Ordnung erheben. Die 'Marter' wird aus rein praktischen Gründen jeweils zuletzt betrachtet, weil sie hinsichtlich ihrer Vorlage eine gewisse Sonderstellung gegenüber den drei anderen Fassungen einnimmt, die allesamt auf ein und dieselbe lateinische Quelle bzw. eine ihr sehr nahe Variante zurückzuführen sind. Es handelt sich dabei um die später von Mombricitus in sein 'Sanctuarium' aufgenommene Fassung des Pseudo-Theotimus (BHL 3503),¹⁷ die im Hochmittelalter bei fast allen Bearbeitern mit Abstand am beliebtesten war und einen feierlichen Vermittlungsgestus mit der Vorliebe für spektakuläre Wunder wie Drachen-, Teufels- und Engelserscheinungen verband. In ihrer Tradition steht letztlich auch die 'Marter', deren Vorlage aber offenbar zu einer Variante zählte, die neben einzelnen abweichenden Details¹⁸ den Pseudo-Theotimus mit Motiven aus der älteren, sog. Rebendorf-Version (BHL 5308) vermischte.¹⁹

Das jeweils unterschiedliche Bearbeitungsergebnis der volkssprachlichen Fassungen soll mit Hilfe einer ersten Detailanalyse in seinem Verhältnis zur lateinischen Legende des Pseudo-Theotimus genauer kontu-

17 Zitiert wird nach der am leichtesten zugänglichen Ausgabe, der des 'Sanctuarium' (= Anm. 3). Eine kritische Edition fehlt; der Text der 'Sanctuarium'-Edition ist an einigen Stellen verderbt (weitere edierte Hss. sind angeführt bei Th. Wolpers: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964. S. 170/Anm. 1; zu ergänzen ist die Edition nach dem Gebetbuch von Muri-Gries in P. Piper: Nachträge zur älteren deutschen Literatur von Kürschners deutscher National-Literatur. Stuttgart o. J. [=Dt. Nat.-Lit. 162]. S. 334-346). Übersicht über die Redaktionen des Pseudo-Theotimus bei I. Orywall: Die alt- und mittelfranzösischen Prosafassungen der Margaretenlegende. Diss. Köln 1968. S. 33-38.

18 Vgl. besonders die Angaben zur Mutter Eugène, die Margarete heimlich taufen läßt (vv. 113-118).

19 Die Rebendorf-Version ist ediert in den AASS. 20 Iul. S. 33-39 (zu den Differenzen zum Pseudo-Theotimus vgl. Wolpers: Die englische Heiligenlegende [= Anm. 17]. S. 170-177). - Ähnlichkeiten bzw. Parallelen zwischen der 'Marter' und der Rebendorf-Version sind etwa die Feuerfolter, die im volkssprachlichen Werk schon vor dem zentralen Kerkerarrest begegnet (vv. 377ff.) und im lateinischen an gleicher Stelle zumindest vorbereitet wird (AASS. S. 37/§ 27), sowie die Tatsache, daß der Drache unerwartet erscheint und nicht als Konsequenz von Margaretens Bitte, ihren Feind sehen zu dürfen (vv. 415ff. bzw. AASS. S. 37/§ 28f.). Eine derartige Kontamination des Pseudo-Theotimus mit einem Detail aus der Rebendorf-Version liegt anscheinend auch in der Quelle vor, auf die sich Wace bei seiner afr. Bearbeitung stützte: Das "ceval fust" (v. 521) als Folterinstrument geht offensichtlich auf die Rebendorf-Version zurück, wenngleich es sich dort an anderer Stelle findet (AASS. S. 37/§ 26), und entstammt weder der Phantasie des Dichters noch einer "version latine inconnue" (Wace: La vie de sainte Marguerite [= Anm. 3]. S. 46; daß sich Wace nicht auf eine kompositierte, sondern auf zwei verschiedene Vorlagen gestützt habe, wie Keller auf S. 37 der Edition im Anschluß an E.A. Francis referiert, halte ich nicht für ausgemacht).

riert werden. Dabei wird zunächst die Geschichte der Heiligen ähnlich wie bei van den Andel²⁰ in ihre Einzelbestandteile zerlegt, aber im Unterschied zu dessen syntheseseloser Motivsplitterung v.a. im Hinblick auf rekurrente werkspezifische Diskursmerkmale untersucht, die allein ja auch die um bis zu 1000 Verse differierenden quantitativen Schwankungen²¹ erklären können und zur kontrastiven Gesamtinterpretation und ersten Bestandsaufnahme im folgenden Abschnitt hinführen.

Kindheit und Jugend

Der Pseudo-Theotimus skizziert in wenigen Strichen Margaretens Abstammung und Lebensumstände: Sie wird nahe Antiochia von einer Amme erzogen, die sich, zumal nach dem Tod der Mutter,²² um sie kümmert. Seit der Stunde ihrer Geburt ist sie vom Heiligen Geist erleuchtet. Weder der Haß des heidnischen Vaters noch die Kenntnis von den Qualen der christlichen Märtyrer können ihre Hingabe an Gott beeinträchtigen. Gehorsam dient die Fünfzehnjährige der Amme als Schafhirtin.

W e t z e l greift die Fakten auf, gestaltet sie aber ganz unabhängig. Er gibt dem Abschnitt v.a. dadurch ein eigenes Gepräge, daß er erstens die Daten strukturiert und gewichtet und zweitens das Geschehen nicht in bloßer Berichtsform reproduziert, sondern den konkreten Vortragsakt profiliert, d.h. den Erzähler sich selbst und sein Publikum ins Spiel bringen läßt, indem er zur Aufmerksamkeit ruft (vv. 103-107, 122), seine eigene Meinung äußert (v. 126) oder aber auch an das mit den Zuhörern gemeinsame Erfahrungswissen appelliert (vv. 152-161).

Der Erzähler konzentriert sich darauf, die Opposition zwischen dem ungläubigen Vater und der gläubigen Tochter herauszuarbeiten. Er wendet sich deshalb zunächst nur dem Vater zu²³ und beschreibt karikierend dessen Heidentum (vv. 108-121), um dann als positives Kontrastbild Margaretens Dasein in Gott aufzubauen, das schon in ihren ersten Lebenstagen beginnt und sich im Haus der Amme fortsetzt (vv. 130-172). Das Ende

²⁰ Die Margaretenlegende (= Anm. 4).

²¹ Vgl. etwa die 'Marter' mit 762 Versen und Hartwigs Bearbeitung mit 1738 Versen.

²² Der Text in der Ausgabe des 'Sanctuarium' (= Anm. 3) ist hier auf S. 190/Z. 33f. verderbt (vgl. Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage [= Anm. 6]. S. 169; vgl. auch etwa die Lesart im Gebetbuch von Muri-Gries [= Anm. 17]. S. 336).

²³ Zum Namen des Vaters vgl. van den Andel: Die Margaretenlegende (= Anm. 4). S. 24f.

dieses Einleitungsabschnittes markiert ein zeitkritischer Erzählerkommentar, in dem beklagt wird, wie selten und wie schwer in der Gegenwart praktiziertes Christentum sei, obwohl bzw. gerade weil sich alle Christen nennen und dies im Unterschied zu Margaretens Lebenszeit auch gefahrlos tun können.

Die *Wallersteinische* Margaretenlegende hält sich anders als Wetzel grundsätzlich sehr nah am Wortlaut des Pseudo-Theotimus und verzichtet dementsprechend auch auf markante direkte Erzählereinwürfe oder -kommentare. Gleichwohl ist die diskursive Differenz zur Vorlage eklatant. Das gilt für die konsequente Profilierung emotionalisierender Details, die, wie etwa das innige Verhältnis zwischen Margarete und ihrer Amme (vv. 135, 145, 157-164), nicht unbedingt primär einer religiösen Vertiefung dienen müssen, sondern eher als Effekt literarischer Geschliffenheit erscheinen. Diese Geschliffenheit im Stil höfischer Dichtung zeigt sich auch dort, wo die lateinische Vorlage ohne wesentliche Zusätze reproduziert ist, parataktische Reihen, knappe Ablativkonstruktionen oder Genitivattribute sich in einen eleganten hypotaktischen Fluß auflösen. Man vergleiche z.B.:

Erat autem annorum
quindecim.

Et delectabatur in domo
nutricis suae.

Audiuit omnia martyrum
certamina:
quia multus sanguis iustorum
effundebatur pro nomine
Iesu Christi
saluatoris nostri.
(S. 190/Z. 35-38)

Sus wart diu heilige maget,
von der uns ditze buoch
saget,
in ir ammen gewalt
wol fünfzehn jâr alt,
sô daz ir amme sie nie
ûz der pflihte verlie.
ouch dulte diu vil guote
ir lieben ammen huote [...].
nu saget man ir alle tage
grôzen jâmer unde clage,
wie vil grôze swaere
liten die marteraere,
der man dô vil und genuoc
in den zîten ersluoc,
wan sie geloupten an
Christ,
der unser aller schepfer ist.
(Vv. 151-172)

Hartwig folgt ähnlich wie die *Wallersteinische* Margaretenlegende prinzipiell relativ eng den Formulierungen des Pseudo-Theotimus. Daß es ihm aber um nichts weniger als um literarische Effekte ging, sondern um

eine didaktische Perspektivierung und Rationalisierung des Geschehens,²⁴ illustriert schon dieser Abschnitt, der stärker als sonst durch Zusätze von der Vorlage (und von den übrigen Fassungen) abweicht. Es handelt dabei zum einen um die Belehrung über Glaubensgrundlagen wie Gotteserkenntnis, Trinität, Jungfrauengeburt, Ewigkeit und Vergänglichkeit (vv. 137-145), die die lernwillige Margarete, obgleich schon vom Heiligen Geist erleuchtet (v. 147), von ihrer christlichen Amme und deren Mann mit auf den Weg bekommt. Zum anderen nutzt Hartwig das Motiv vom Tod der Mutter und vom Haß des Vaters dazu, der Amme einen allgemeinen Exkurs über den rechten Umgang mit dem Tod, seine Unausweichlichkeit als Abschluß des irdischen Lebens, seine Funktion als Tor zum Angesicht des gerechten Gottes und über die unendliche Vaterschaft des Allmächtigen in den Mund zu legen (vv. 193-224).

Die 'M a r t e r' läßt sich zwar, wie eingangs gesagt, nicht in dem Maß auf den Pseudo-Theotimus als Vorlage beziehen wie die vorherigen Texte, zeigt aber auf jeden Fall eine charakteristische diskursive Eigenart, die sie ihrerseits von allen anderen genannten Fassungen abhebt: nämlich eine radikal geschehenzentrierte Ökonomie mit einem dynamischen Zug, der alle Daten in Handlung auflöst und jedes beschreibende oder kommentierende Verweilen meidet. So schreitet nach der Vorstellung der Heldenin und der Situierung ihres Lebens in der Zeit der Christenverfolgung²⁵ die Geschichte in rascher kausaler Progression voran vom Tod der Mutter über die Vertreibung aus dem Vaterhaus hin zur Aufnahme der Heiligen bei der Amme, wo sie als Schafhirtin wirkt (vv. 119-132). Daß diese Zusammenfassung kaum knapper ist als die Vermittlung des Geschehens im Werk selbst, demonstriert das abschließende Zitat ebenso wie den eigentümlichen 'archaisch'-blockhaften Zeilenstil, der an Werke wie die 'Kaiserchronik' oder das 'Rolandslied' erinnert:

ir muoter starp ir fruo:
dô gienc nôt der tohter zuo.
ir vater hiez Thêodôsîus:
er verbôt ir sîn hûs:

24 Vgl. auch Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage (= Anm. 6). S. 170f.

25 Für die Ökonomie der 'Marter' ist bereits bezeichnend, daß einleitend die Martern der Christen in der Verfolgungszeit nicht allgemein oder gar enzyklopädisch beschrieben werden (vgl. etwa Hartwigs Version vv. 30-94), sondern daß ausschließlich diejenigen Foltern genannt sind (vv. 101-104), die später auch Margarete treffen.

er was ein heidenischer man [...].

(vv. 119-123)

Als erste Bestandsaufnahme läßt sich feststellen: W e t z e l s Margaretenlegende stellt eine eigene, auch durch Kommentare strukturierte Aneignung der Geschichte dar, bei der die Interaktion von Erzähler und Publikum häufig explizit thematisiert wird und eine manchmal fast kolloquiale Vermittlungshaltung entsteht. Der Autor der W a l l e r s t e i n i s c h e n Margaretenlegende bearbeitet dagegen Satz für Satz seiner Vorlage, formt sie dabei aber als geschulter Stilist zu einer literarisch effektvollen, den Erwartungen eines mit höfischer Dichtung vertrauten Publikums entsprechenden Erzählung. H a r t w i g erweist sich demgegenüber als gewissenhafter Seelsorger, der belehren und trösten will, ohne sich selbst in Szene zu setzen. Die 'M a r t e r' schließlich baut allein auf die Wirkung der um so klarer konturierten Geschichte.

Verhaftung und erste Konfrontation

Nach dem Pseudo-Theotimus erblickt der Christenverfolger Olibrius die Heilige zufällig, als sie gerade die Schafe hütet, und begehrt sie sexuell. Er schickt Boten aus, die sie zu ihm bringen sollen; je nach ihrer sozialen Abkunft will er sie heiraten oder als Konkubine halten. Auf dem Weg zu Olibrius betet Margarete um Gottes Beistand. Die Boten teilen Olibrius mit, daß Margarete Christin sei, und der Präfekt fragt die Heilige daraufhin selber nach ihrer Herkunft, ihrem Namen und ihrem Glauben. Als sich Margarete in dem kurzen Schlagabtausch auch nach einer weiteren Nachfrage zum Gott der Christen bekennt und ihre Antwort ganz liturgisch mit dem *Credo*-Zitat "permanet in aeternum: et regni eius non erit finis" (S. 191/Z. 13f.) beschließt, läßt Olibrius sie erzürnt in den Kerker abführen.

W e t z e l profiliert im Vergleich dazu stärker die Minnethematik und das Moment der szenischen Vergegenwärtigung, die den Blick auf die Interaktionen der Figuren richtet, während die vertikale Perspektive 'nach oben', wie sie sich beim Pseudo-Theotimus im Gebet der Heiligen und in der liturgischen Überhöhung ihres Glaubensbekenntnisses manifestiert, zurücktritt. Der Erzähler führt dazu Olibrius zunächst positiver ein als im Pseudo-Theotimus, überspielt die auf bloße Sexualität zielende Begierde und läßt ihn wie einen höfischen Ritter "von herczen" lieben (v. 211). Im Gegensatz zu den anderen Fassungen möchte Olibrius Margarete ähnlich wie Hartmanns Armer Heinrich selbst dann heiraten, wenn sie nicht frei

geboren sein sollte (vv. 222-226). Die Boten, deren Begegnung mit Margarete im Gegensatz zum lateinischen Text in direkter Rede szenisch dargestellt wird, teilen der Heiligen sogar mit, Olibrius würde sich ihr als Minneherrin wie ein Leibeigener unterordnen (vv. 244f). Um so heftiger bricht dann der Zorn des Präfekten hervor, als er bei seinem Zusammenreffen mit Margarete deren eisernen Widerstand zur Kenntnis nehmen muß. In diesem Sinn wird bei Wetzel das Frage- und Antwortspiel zwischen Olibrius und der Heiligen ausführlicher gestaltet, um das verständnislose Toben einerseits und die unbeeindruckte Ablehnung andererseits immer wieder aufeinanderprallen zu lassen. Diesen Gegensatz resümiert am Ende auch der Erzähler selbst als Quintessenz (vv. 322-329).

Die Wallersteinsche Margaretenlegende bleibt dagegen bei ihrem Prinzip vorlagengetreuer Übersetzung und gibt in diesem Abschnitt noch mehr als im ersten Zeugnis von ihrer literarischen Ausgefeiltheit, bei der selbst kaum übersetzbar scheinende lateinische Wortspiele in souveräner Manier in die Volkssprache transponiert werden²⁶ und das Reflexionsniveau bisweilen die Quelle noch übertrifft.²⁷ Nur die liturgische Krönung am Schluß von Margaretens *Credo* bleibt als lateinisches Reservat beiseite. Dort, wo die Vorgaben über den Pseudo-Theotimus hinaus akzentuiert sind, führt die Wallersteinsche Legende wie Wetzel höfische Stilisierungen v.a. bei der Minne des Olibrius ein und verbindet sie mit der schon oben betrachteten Emotionalisierungsstrategie. Anders als bei Wetzel wird aber im Sinn der Vorlagennähe das negative Olibriusbild des Pseudo-Theotimus von Anfang an aufgenommen und zusätzlich verstärkt, während im Gegenzug das Leid des Opfers Margarete bei der Trennung von der

26 Vgl. etwa die Wendung in Margaretens Beistandsgebet: "Non proiciatur margarita mea in lutum" (S. 190/Z. 52), die etymologisierend mit dem Eigennamen spielt. Nur die Wallersteinsche Legende versucht hier, das Wortspiel auch volkssprachlich zu imitieren, und ersetzt die lateinische Bearbeitung von *margarita* = Perle durch die im Deutschen übliche Verwendung als Blumenname: "der blume und der reine nam/miner megetlichen scham [...] lā mir niht werfen in daz bāht" (vv. 273-282). - Zur Margareta-*margarita*-Metapher vgl. F. Ohly: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1983. S. 286-289.

27 Margarete antwortet z.B. dem Präfekten nicht einfach: "libera sum ego et christiana" (S. 191/Z. 7), sondern interpretiert adlige Abstammung und christliche Religion als "zweier hande vriheit", als angeborene äußere und als selbstgewählte innere (vv. 339-360). - Eine diametral entgegengesetzte Interpretation, die das Standesbewußtsein ganz in religiöse Demut wendet, findet sich in der lateinischen Rebdorf-Version, wo Margarete sagt: "Quod enim me de libertate interrogas, scias per omnia, quia nullius servituti obnoxia sum. Famulam autem me domini mei Jesu Christi [...] profiteor" (AASS. 20. Iul. S. 35).

geliebten Amme (vv. 255f.) noch deutlicher hervortritt: Olibrius ist als wahrer Sadist gezeichnet, der höheren Lustgewinn daraus bezieht, als Voyeur den Folterqualen der Christen beizuwohnen als zu essen und zu trinken, an höfischen Aktivitäten teilzunehmen und "schoener frouwen friuntschaft" zu pflegen (vv. 201-226). Nur bei einer Ausnahmestalt wie Margarete hat ihn Frau Minne betört (vv. 238-240).

Bei Hartwig wird in diesem Abschnitt, wo umfangreichere eigene Zusätze fehlen, die mit der Wallersteinischen im Grundsatz ganz parallele Strategie quellennaher Reproduktion noch deutlicher. Gleichzeitig profiliert aber gerade der dadurch mögliche unmittelbare Vergleich bis ins Detail hinein auch um so klarer die diskursive Differenz. Sie ist nicht nur eine Frage der Gewandtheit im (volks-)sprachlichen Ausdruck - hier trennen Hartwig mit seinem gelegentlich sehr umständlichen Kleben am Quellentext²⁸ Welten von der Eleganz des Wallersteinischen Übersetzers -, sondern auch eine Frage der Wirkungsintention. Die kleineren Umakzentuierungen und Erweiterungen zielen bei Hartwig anstatt auf höfische Stilisierung und Emotionalisierungseffekte ausschließlich auf Paränese bzw. Didaxe: So verbirgt sich in Margaretens Beistandsgebet der erhobene Zeigefinger des geistlichen Lehrers, wenn die Heilige Gott nicht um die Erhaltung der 'Perle' bzw. 'Blume' ihrer *virginitas* bittet,²⁹ sondern nachdrücklich um die Abwendung der fleischlichen Lust, die den Menschen von Gott entferne (vv. 310-316). Und im Gegensatz zu den anderen Fassungen nimmt Hartwig die polemisch gemeinte Frage des Olibrius ernst, wie denn der Glaube an einen allmächtigen christlichen Gott mit dem Kreuzestod seines Sohnes Jesu vereinbart werden könne (vv. 408-418), und dementiert sie aus dem Mund der Heiligen durch den Hinweis auf die Freiwilligkeit des Erlösungsopfers (vv. 419-426).

Die 'Marter' steht dagegen wie im Einleitungsabschnitt ganz im Zeichen rascher Handlungsprogression. Weder um höfische Erweiterungen geht es noch auch um didaktische, obgleich sich etwa die Bewertung kör-

28 Nur zwei Beispiele: "ne permittas animam meam contaminari" (S. 190/Z. 51) wird zu "verheng nit berauben/Mich miner kueschen sinn" (vv. 310f.; vgl. dagegen die elegantere Übersetzung in vv. 263-266 der Wallersteinischen Legende: "herre got, getroeste mich,/daz ich mit freuden lobe dich,/ sô daz dîn reine güete/vor flecken mich behüete."). "Quid est quod non audis Margarita neque tu ipsa tui misereris?" (S. 192/Z. 10f.) wird zu "Was sach machet, daz du dich [...]Nit ueber dich selb erbarmen wilt?" (vv. 744-746).

29 Vgl. oben Anm. 26.

perlicher Liebe völlig mit Hartwigs geistlicher Position deckt und bloß strategisch unterschiedlich vermittelt wird. Bezeichnenderweise läßt Olibrius die Boten ja ausdrücklich "rennen" (v. 141), um Margarete herbeizuholen. Damit wird im Zuge der Geschehensdynamik die sexuelle Begierde des "wuoterich" (vv. 133, 139) gebrandmarkt, die so groß ist, daß Margaretens gesellschaftlicher Stand gar keine Rolle spielt (vv. 145f.).³⁰ Die Boten lassen sich auch auf kein Gespräch mit der Heiligen ein, führen sie sofort ab, entnehmen aber ihrem knapp auf den Punkt gebrachten Beistandsgebet (vv. 169-172), daß sie Christin ist, und teilen dies eilfertig ihrem Herrn mit. Nachdem das Publikum Name, Stand und Religion der Heiligen ohnehin bereits kennt, überspringt die 'Marter' (bzw. ihre Vorlage) den darauf bezogenen ersten Schlagabtausch zwischen Olibrius und Margarete zusammen mit der kleinen Zwischenetappe des ersten Kerkeraufenthalts³¹ und schließt sich erst bei dem danach folgenden Gespräch wieder an den Pseudo-Theotimus an.³²

Verhör und erste Foltern

Der Pseudo-Theotimus zeichnet sich allgemein bei Verhör und Folter durch eine ausgeprägte Formelhaftigkeit und durch einen strikten Schematismus aus. Das Geschehen wird so als Gerichtsszene stilisiert,³³ die durch Margaretens Reden und Gebete aber eine feierliche religiöse Weihe erhält. Denn während Olibrius sie immer wieder mit der Formel "consenti mihi: et adora deos meos" auf seine Linie zu drängen sucht, setzt sie ihr immer wieder in Doxologie mündendes Glaubensbekenntnis entgegen.³⁴

Bei dem hier zur Debatte stehenden ersten Verhör (S. 191/ Z. 17-S. 192/Z. 16) sprechen Olibrius und Margarete je zweimal: Zunächst erneuert der Präfekt sein Angebot, Margarete zu heiraten, und nach dessen Ableh-

30 Dies wird noch zusätzlich dadurch betont, daß die Boten den Wunsch des Olibrius ("er wolte sî ze wîbe:/sî wære eigen oder frî,/sî muoste ime wesen bî", vv. 145f.) genau wörtlich noch einmal gegenüber Margarete wiederholen (vv. 153-156).

31 Dieser erste Kerkeraufenthalt fehlt u.a. auch bei Wace: *La vie de sainte Marguerite* (= Anm. 3); ähnlich in der afr. Version C, die bei Orywall ediert ist (*Die alt- und mittelfranzösischen Prosafassungen* [= Anm. 17]. S. 136).

32 Vgl. vv. 199ff. der 'Marter' und S. 191/Z. 19f. des Pseudo-Theotimus bzw. vv. 207ff. und S. 191/Z. 21.

33 Vgl. auch die Exaktheit der Zeitangaben (S. 191/Z. 17, S. 192/Z. 17, S. 194/ Z. 21, S. 195/Z. 58).

34 Zur Formel des Olibrius vgl. S. 191/Z. 19 (ähnlich Z. 24), S. 192/Z. 11, S. 194/Z. 24 und 30; zur Doxologie vgl. S. 191/Z. 23f., 34f. und 55, S. 192/Z. 7 und 28, S. 193/Z. 10 und 21f., S. 194/Z. 41f.

nung bedroht er sie mit Folterstrafen. Als die Heilige weiterhin unbeeindruckt bleibt, macht er seine Drohung wahr und läßt sie zweimal foltern. Beide Foltern finden nach einem schematischen Ritual statt, bei dem die Wiederholung eine Steigerungstendenz aufweist: Auf den Befehl des Olibrius, mit der Folter zu beginnen (beim zweiten Mal erhöht sich die Schärfe der Ruten, die das Fleisch von den Knochen reißen) folgen jeweils das Gebet der Heiligen, das Grauen der Zuschauer (beim zweiten Mal auch das des Olibrius selbst) und die Rede der unbeugsamen Gefolterten an die Zuschauer (beim zweiten Mal speziell an Olibrius). Ihre Schlußworte, allein ihr Körper könne zerstört werden, nicht aber ihre Seele, provozieren den Befehl, sie wieder in den Kerker abzuführen.

W e t z e l strukturiert wiederum die Szene neu. Anstelle des Schemas steigernder Wiederholung ist hier die Rede, mit der sich Margarete an Olibrius wendet (vv. 392-432), anders als im Pseudo-Theotimus bereits der ersten Folter zugeordnet und zum Zentrum dieses Abschnitts überhaupt ausgebaut. Das einleitende Verhör (vv. 348-352) und die zweite Folter (vv. 440-459) erscheinen lediglich als Rahmen und sind im Vergleich zur lateinischen Version stark verkürzt. Die Drastik der unhöfischen Foltergreuel wird dem Publikum damit z.T. erspart (vgl. vv. 440-442). Margaretens zentrale Rede selbst geht wie im Pseudo-Theotimus (S. 191/Z. 52f.) von der Opposition zwischen der Vergänglichkeit des Leibes und der Unvergänglichkeit der Seele aus, erweitert sich dann aber zu einer wahren 'Bußpredigt', indem Margarete die Grauen der Hölle den Freuden des Paradieses gegenüberstellt. Der Erzähler geriert sich hier also als Geistlicher und läßt Margarete diese 'Predigt' sogar als "lere" bezeichnen (v. 406). Vergleicht man freilich die trotz einer gewissen Eindringlichkeit ganz dürftige Substanz mit Zusätzen von der Art, wie sie bei Hartwigs Version zu beobachten waren, dann manifestiert sich die Differenz zwischen Wetzels Fassung und einer tatsächlich primär für pastorale Zwecke konzipierten Legende mehr als deutlich.

Die W a l l e r s t e i n i s c h e Margaretenlegende bietet, bevor das Fragment bei der ersten Folter abbricht, in der Verhörscene noch einmal ein rhetorisches Paradestück, das hier ausnahmsweise sogar weitgehend von der Vorlage unabhängig ist. Die Auseinandersetzung zwischen Olibrius und Margarete kreist um eine spiegelverkehrt aufeinander bezogene Oppositionsreihe: Der Präfekt droht Margarete nämlich anders als im

Pseudo-Theotimus nicht unverblümt Foltergreuel an, falls sie auf ihrer Position beharren sollte, sondern hält ihr eine lange Liste von Annehmlichkeiten vor Augen, die sich dann jeweils in ihr Gegenteil verkehren würden, am Ende selbst das Leben in den Tod (vv. 455-492). Margarete, die ihrerseits alles systematisch "anders tiuten" will (vv. 499f.), nimmt diese Oppositionen nacheinander mit stets umgekehrten Vorzeichen auf (vv. 501-541) und läßt ihre Bilanz schließlich darin gipfeln, daß gerade ihre aus Sicht des Heiden positive Wahl des Lebens den ewigen Tod bedeute, die Wahl des Todes aber das ewige Leben. Im Pseudo-Theotimus wird dadurch, daß sowohl Olibrius als auch Margarete jeweils ihre immer gleichen Formeln repetieren, die Starrheit der Fronten unterstrichen. In der Wallersteinischen Version gestaltet sich das Verhör zu einer wirklichen, argumentativ ineinandergreifenden Auseinandersetzung. Die artifizielle Konstruiertheit mag sich dabei gegenüber dem Inhalt tendenziell verselbständigen, unterstreicht aber um so nachdrücklicher die literarischen Ambitionen des Verfassers wie seines Zielpublikums.

Bei H a r t w i g zeigt sich hingegen, daß sich bei allem Bemühen, die Übersetzung möglichst nah am Text der lateinischen Vorlage zu halten, ein anderes Ergebnis einstellt. Denn die analytische Prägnanz, die im Pseudo-Theotimus gerade beim Verhör durch gezielte Formelhaftigkeit noch zusätzlich unterstrichen wird, muß in der Volkssprache zumindest teilweise verloren gehen, wenn ihr nicht eine eigene, neue rhetorische Prägnanz zur Seite tritt wie in der Wallersteinischen Legende. Hartwig ging es ja aber ohnehin mehr um didaktische Absicherung, bei der er auch Längen und Wiederholungen in Kauf nimmt.³⁵ Die Details, die er gegenüber dem Pseudo-Theotimus stärker akzentuiert, gehen ebenfalls in diese Richtung: Seine Margarete nennt sich selbst explizit ein Vorbild für die christlichen *virgines* überhaupt, die ihr Leben in Keuschheit Gott widmen (vv. 716-719). Und in ihrer Rede ans Volk geißelt sie noch nachdrücklicher die Blindheit und Nichtigkeit aller unchristlichen Idole (vv. 627-654).

Die 'M a r t e r' gestaltet im Zuge ihrer dynamischen Handlungsmodellierung diesen Abschnitt als eine sich im Zeichen der steigenden Wut des Olibrius zuspitzende Kettenreaktion. Der Eindruck der

35 Vgl. etwa vv. 452-514, wo sich eine zweite Runde des Schlagabtausches zwischen Olibrius und Margarete entfaltet, in der beide fast wörtlich ihre ersten Äußerungen wiederholen.

Kettenreaktion resultiert aus der Kürze der Redepassagen, aus der Konzentration auf Olibrius und Margarete (Zuschauereinwürfe und Anreden fehlen) und v.a. daraus, daß sich ähnlich wie in der Rebendorf-Version die Zahl der Foltern durch die Feuermarter noch erhöht,³⁶ die im Pseudo-Theotimus erst nach dem großen Kerkeraufenthalt folgt (S. 194/Z. 20-32).

Die Foltern werden eingeleitet durch die Herausstellung von Margaretens Nacktheit, die im Pseudo-Theotimus nur nebenbei erwähnt ist (S. 191/Z. 43). In der 'Marter' wirkt die Entblößung fast schon wie eine Folter der Jungfrau, um die sexuelle Gier des Heiden nochmals zu betonen und zugleich aus geistlicher Sicht die Schönheit des Körpers als "zeichen" von *virginitas* zu sublimieren (vv. 249-288). Gerade die Unerreichbarkeit des schönen Körpers erhöht aber den Zorn des Olibrius und veranlaßt ihn, zur Folter zu schreiten. Die Unbeugsamkeit der Gefolterten provoziert ihn (v. 340!) zur noch härteren Folter und, als auch dies nichts bewirkt, schließlich zur Feuermarter. Nachdem die in Liebe zu Gott Entflammte (vv. 375f.) unversehrt auch noch zu singen anhebt wie die Drei Jünglinge im Feuerofen nach Dan. 3.8ff. (vv. 392-398), kann er vor Wut nicht mehr an sich halten und läßt sie in den Kerker werfen.

Der zentrale Kerkeraufenthalt

Im zentralen Kerkeraufenthalt erfüllt sich Margaretens Gebet, ihren satanischen Feind sehen zu dürfen. Sie besiegt zunächst durch ihren Glauben den Drachen und zwingt dann nach einem hymnischen Dankgebet (S. 192/Z. 54-S. 193/Z. 10) den schwarzen Teufelsbruder des Untiers dazu, ihr seine Umtriebe und seine Abstammung zu 'beichten'. Eine himmlische Taubenerscheinung verheißt der Heiligen das Paradies, und selbst der ihr gebunden zu Füßen liegende Teufel muß sie immer wieder als Triumphatorin preisen. Als Zeuge und Protokollant dieses im Kerker ja vor der Öffentlichkeit verborgenen Geschehens nennt sich Theotimus.³⁷

Bei W e t z e l geben gerade die spektakulären Ereignisse der Kerkerzene dem Erzähler wieder besondere Gelegenheit, sich in Szene zu setzen, sei es zum Thema Teufel (vv. 484-507) oder Drache (vv. 517f., 546-

³⁶ Vgl. oben Anm. 19; vgl. auch die morphologisch mit der der Margaretenslegende insgesamt sehr eng verwandte Juliana-Legende (Ausgabe der Bearbeitung des Priesters Arnold in: Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen hg. v. F. Maurer. Bd. 3. Tübingen 1970. Vv. 216-225).

³⁷ Zu den Namenvarianten vgl. van den Anel: Die Margaretalegende (= Anm. 4). S. 65f.

548), sei es, um Margaretens Wunsch zu bestaunen, dem Feind gegenüberzutreten, anstatt ihm, so wie er selbst es täte, lieber aus dem Weg zu gehen (vv. 558-563).

Im Gegenzug läßt er das hymnische Moment, wie es sich im Pseudo-Theotimus v.a. in Margaretens Dankgebet äußert, deutlich zurücktreten³⁸ und kürzt die Teufelsbeichte um ihre theologischen Anspielungen wie den Engelssturz oder den Hinweis auf die Bücher des Jannes und Mambres (vgl. 2 Tim. 3.8).³⁹

Bei H a r t w i g entfalten sich statt dessen noch zusätzliche Belehrungen und Erklärungen in der Rede des Teufels, der sich als Beispiel für die Machtlosigkeit der satanischen Kräfte gegenüber Gott bezeichnet (vv. 991-994), so wie sich oben Margarete ihrerseits als Beispiel für den Segen christlicher Jungfräulichkeit bezeichnet hatte. Weiterhin wird dem Teufel nach seinem Bericht vom Engelssturz auch noch ein heilsgeschichtlicher Überblick von der Erbsünde über die Sintflut, die Kreuzigung Christi und die Auferstehung bis hin zum *descensus ad inferos* in den Mund gelegt (vv. 1163-1269). Selbst wenn in Hartwigs Handschrift der lateinischen Quelle derartige Erweiterungen zumindest teilweise bereits vorgebildet waren,⁴⁰ bliebe doch noch immer das Faktum bemerkenswert, daß sie so ausführlich vom volkssprachlichen Übersetzer reproduziert worden sind. Daß es Hartwig tatsächlich mehr auf einen mitdenkenden Nachvollzug als auf die Dramatik der Ereignisse selbst ankam, illustriert ja nicht zuletzt auch die Liste der Bibelverweise (vv. 901-924) mitten in der wahrlich spektakulären Szene, als der Drache gerade sein Maul auftut, um Margarete zu verschlingen.

Die 'M a r t e r', in ihrer dynamischen Handlungsmodellierung genau das Gegenstück zu Hartwigs Werk, inszeniert die Drachenerscheinung wie einen Paukenschlag: In dem kurz resümierten Einleitungsgebet der Heiligen (vv. 417-420) fehlt nämlich wie in der Rebdorf-Version die Bitte, den Feind sehen zu dürfen, so daß der Drache hier völlig überraschend für Margarete (und für das Legendenpublikum) auftaucht. Bei der Beschrei-

38 Wetzel übernimmt nur charakteristische Bilder wie das von Christus als "lapis angularis"/"obrest ortstain" bzw. "fundamentum forte"/"grundfesti" (S. 192/Z. 55f. bzw. vv. 616f.).

39 Vgl. dazu van den Anel: Die Margaretalegende (= Anm. 4). S. 65f.

40 Vgl. etwa die von Palmer in seiner Rezension (= Anm. 6) auf S. 128 zitierte Douce-Hs.; vgl. auch die Juliana-Legende (= Anm. 36). Vv. 312ff.

bung des Untiers wird nicht lange verweilt, und das, was gesagt wird, ist in Handlung umgesetzt (vv. 425-434). Diese geht rasch und bruchlos in das Verschlingen der Heiligen über (vv. 432-434). Das Dankgebet nach der Rettung ist wie immer knapp auf den Punkt gebracht (vv. 453-456). Die Himmelserscheinung sichert Margarete nicht nur die Himmelskrone zu, sondern kündigt ihr als besondere Auszeichnung die zweite Teufelserscheinung an, die damit im Gegensatz zu den anderen Fassungen auch kausal angebunden wird. Ebenso gestisch intensiv wie die Triumphgebärde der Heiligen (vv. 499-505) ist dieser kläglich schreiende schwarze Teufel bei aller Komprimiertheit in Szene gesetzt (vv. 481-496). In seiner Rede fehlt denn auch der statische Block des Rückblicks auf die Geschichte des Teufelsgeschlechts, der bei Hartwig ja umgekehrt gerade als Anknüpfungspunkt für weit ausholende Belehrungen fungiert.

Letzte Foltern und Tod

Mit den beiden Foltern vor der Kerkerszene korrespondieren im Pseudo-Theotimus zwei noch weiter gesteigerte Martern nach der Haft, bei denen Margarete verbrannt bzw. ertränkt werden soll. Die Errettung durch Gott ist im Sinne einer Klimax beim zweiten Mal von einer himmlischen Taubenerscheinung begleitet, die zahlreiche Bekehrungen (und damit auch Martyrien) nach sich zieht. Die abschließende Hinrichtungsszene wird von feierlichen Gebeten, Reden und Gesängen eingerahmt. Das Abschiedsgebet nach der Erhörung ihrer Fürbitten bezeichnet Margarete selbst als *hymnus* (S. 195/Z. 33f.), und nach ihrem Tod durch das Schwert des erkennenden Henkers Malchus⁴¹ verleihen jublierende Engel dem Geschehen seinen himmlischen Segen, während sich die Dämonen quälen. Die Berührung des heiligen Körpers bewirkt erste posthume Wunder. Am Ende berichtet Theotimus, den Leichnam begraben zu haben, und nennt das Todesdatum.

Bei W e t z e l tritt das feierliche Pathos zurück: Die Gebete und die himmlischen Erhörungs- bzw. Preisreden sind deutlich reduziert. Eine bezeichnende Ausnahme bildet nur das vom Erzähler in vv. 1031-1043 eigens herausgehobene lange Fürbittengebet, in dem die Heilige Hilfe bei der Sündenvergebung und in Notlagen überhaupt verspricht, für die Ge-

⁴¹ Zum Namen den Henkers vgl. van den Andel: Die Margaretalegende (= Anm. 4). S. 81f. und Vogt: Über die Margaretenlegenden (= Anm. 15). S. 276.

sundheit neugeborener Kinder und für eine schmerzlose Geburt sorgen will (vv. 1044-1091). Um dieses konkrete Hilfsangebot zu profilieren, bleiben alle abstrakteren Umschreibungen wie die Erfüllung mit dem Heiligen Geist beiseite, die der Pseudo-Theotimus Margarete denjenigen zusagen läßt, die sich an sie wenden (S. 195/Z. 11f., 23f.).

An die Stelle der liturgischen Feierlichkeit und ihrer vertikalen Blickrichtung 'nach oben' setzt Wetzel ähnlich wie im Abschnitt über Margareten Verhaftung eine situations- und figurenbezogene horizontale Perspektive: Während der beiden Foltern und während der Hinrichtung selbst wird v.a. die Schönheit der Heiligen betont (vv. 857, 898-904, 1138-1143), wie sie die Augen der Zuschauer mehr noch als die unhöfischen Foltergreuel selbst wahrnehmen. Wetzel greift dabei auch auf Passagen zurück, in denen der Pseudo-Theotimus schon bei den zwei Foltern vor dem Kerkerarrest Zuschauerreaktionen thematisiert⁴² und verleiht durch diese Umstellungen dem zum Martyrium hinzielenden Schlußabschnitt zumindest strukturell größeres Gewicht.

Der Seelsorger Hartwig akzentuiert dagegen erneut die allgemeingültige religiöse Beispielhaftigkeit der Jungfrau, diesmal aus dem Mund der Himmelstaube (vv. 1437f.) bzw. aus dem Mund des Engels (vv. 1529-1534), der Margaretens uneigennützigste Nächstenliebe rühmt. Als Didaktiker legt Hartwig anders als Wetzel auch Wert auf die Feststellung, daß Margaretens Hilfsangebot bei der Sündenvergebung nicht einfach automatisch funktioniert, sondern die ernste Reue des Delinquenten voraussetzt (vv. 1540f.). Überhaupt ist der Eindruck einer beliebigen 'Heilsapotheke' auch dadurch vermieden, daß die Versicherung des Engels wegbleibt, die Hilfe der Heiligen wirke selbst in allen jenen Fällen, die hier zu erwähnen vergessen wurde.⁴³

Die 'M a r t e r' steuert in diesem Schlußabschnitt ganz besonders rasch und ohne große Gebete, Reden oder Himmelserscheinungen auf den Martertod zu. Motiviert ist diese Eile durch die kaum mehr zu bändigende Wut des Olibrius (vv. 571-574). Zudem werden, da die 'Marter' die Feuerfolter ja bereits vor dem Kerkerarrest erzählt hat, die Versuche, Margarete durch Verbrennen und durch Ertränken zu töten, im Gegensatz

42 Vgl. vv. 858-872 bei Wetzel und S. 191/Z. 45-48 im Pseudo-Theotimus bzw. vv. 910-928 und S. 192/Z. 10-16.

43 Vgl. dagegen bei Wetzel vv. 1099-1101 und auch im Pseudo-Theotimus S. 195/Z. 18-20.

zum Pseudo-Theotimus zu einer einzigen Folter zusammengefaßt, bei der man die Heilige in einem Wasserkessel 'kocht' (vv. 575-582). Angesichts der Zielorientiertheit sticht die ausführliche Wiedergabe von Margaretens Fürbitten (vv. 633-686) vor der nur lapidar erwähnten Hinrichtung (v. 724) um so mehr ins Auge.

1.1.1.2. Gesamtinterpretation und Bestandsaufnahme

Die Detailanalyse hat belegt, daß es den volkssprachlichen Bearbeitern kaum darauf ankam, die erzählte Geschichte als solche spektakulär zu verändern oder durch neue, womöglich mündlich tradierte Zutaten zu ergänzen. Abgesehen von der 'Marter'-Version lassen sich alle Übertragungen ja auch direkt von der im Hochmittelalter üblichen Standardfassung der lateinischen Margaretenprosa, dem Pseudo-Theotimus, ableiten.⁴⁴ Gleichwohl hat die Detailanalyse ebenfalls belegt, daß sich die einzelnen Abschnitte in jeder Fassung charakteristisch von den jeweils anderen unterscheiden, was die Aufbereitung der Geschichte angeht. Diese diskursive Eigenart, und damit die eigentliche funktionale Quintessenz einer Legendenbearbeitung, läßt sich am klarsten mit Hilfe der Methode einer kontrastiven Interpretation auf den Punkt bringen, die sowohl den Vergleich mit der lateinischen Basis als auch den Vergleich der verschiedenen volkssprachlichen Bearbeitungen untereinander einschließt. Denn die vielbeschworenen Kategorien von Bearbeitungsfreiheit oder Quellentreue sind als solche relativ und gewinnen ähnlich wie andere gängige Etiketten (Schlichtheit, Veranschaulichung, Didaxe etc.) erst im Verhältnis zu anderen Bezugspunkten präzise Konturen.⁴⁵

Für die Gesamtinterpretation der vier Texte gilt allgemein, daß die jeweils ersten Beobachtungen der Detailanalyse zum Abschnitt über Kindheit

44 Poetisch bearbeitete lateinische Verslegenden werden nur in seltensten Ausnahmefällen (z. B. in der u.a. auf Hildebert von Lavardin fußenden Legende der Maria Aegyptiaca im 'Väterbuch') als Vorlagen für volkssprachliche Übertragungen verwendet (vgl. K. Kunze: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin 1969 [=Phil. Stud. u. Qu. 69]. S. 69-75.)

45 Schmitz betont z.B. über A. Rode hinaus (Die Margaretenlegende des Hartwig von dem Hage. Diss. Kiel 1890) Hartwigs Bearbeitungsfreiheit (Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage [=Anm. 6]. S. 166-183), während ich etwa im Vergleich zu Wetzel umgekehrt Hartwigs quellennahes Übersetzungsverfahren hervorhob.

und Jugend der Heiligen nach Maßgabe der von der Geschichte gebotenen Möglichkeiten im Grundsatz stets auch für die anderen Abschnitte zutreffen, daß also jeder Bearbeiter von vornherein mit einem kohärenten Konzept an die Übertragung heranging.

W e t z e l s Fassung eignet eine markante Profilierung des Vortragsaktes (im Gegensatz zum Pseudo-Theotimus werden konsequent nur Hörer und nicht auch Leser angesprochen)⁴⁶ und der Reproduktionsleistung des Erzählers,⁴⁷ der nicht ehrfürchtig protokollierend sich hinter dem Geschehen zurückhält, sondern eigene Strukturierungen, Akzentuierungen und Kommentierungen einführt. Auch das Publikum wird z.T. explizit mit einbezogen, und zwar seinerseits keineswegs als passive, schweigende Hörschaft, die ergeben der Belehrung 'von oben' harrt. Die Vermittlungshaltung indiziert vielmehr eine durchaus partnerschaftliche Verständigung: Der Erzähler kann seine eigene Meinung, sein Erstaunen oder seine Kritik kundtun, setzt dabei aber auch auf ein mit dem Publikum gemeinsames Selbstverständnis.

Die Verbindung zur höfischen Dichtung, in der sich Wetzel, der Freund Rudolfs von Ems, nach eigener Aussage ebenfalls betätigt hatte (vv. 80f.), liegt v.a. in diesem Gestus der Aneignung, bei dem der Erzähler immer wieder auch explizit aus der *materia* heraustritt, Geschichte und Kommentar eine Wechselbeziehung eingehen.⁴⁸ Wetzel erzählt zwar dezidiert eine Heiligenlegende und keine "auentür" (v. 81). Aber die Art, wie er erzählt, ähnelt sehr wohl der, wie man sich die *âventiuren* der Artusritter erzählte und wie in binnenfiktionaler Spiegelung die *âventiuren* von den Rittern selbst am Artushof erzählt wurden. Freilich muß man hierin nicht schon eine bewußte Anknüpfung der Legende an ein literarisches Verfahren des höfischen Romans sehen. Die Erzählhaltung läßt sich auch als Reflex des gemeinsamen höfischen Kommunikationsrahmens betrachten, in dem sich die Rezeption von Literatur in Form einer sich im

46 Vgl. etwa vv. 1f. und besonders v. 103 ("Wer nun oren habe der höre mich"), während die entsprechende Parallelstelle im Pseudo-Theotimus ergänzt: "proponite vos [...] haec legere" (S. 190/Z. 28f.).

47 Bezeichnenderweise wird bei Wetzel der Gewährsmann Theotimus erst ganz am Schluß erwähnt (v. 1175), während Hartwig ihn im Anschluß an die lateinische Vorlage schon einleitend nennt (v. 5), während der Kerkerszene (v. 834) und am Ende (v. 1702).

48 Vgl. dazu R. Warning: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: GRLMA. Bd. IV. Heidelberg 1978. S. 25-59. Das Moment der ironisch-spielerischen Distanzierung fehlt natürlich im Rahmen der Legende.

gesellschaftlichen Ereignis vollziehenden Erzählkultur etabliert hatte und noch kaum in Form von 'privater' Einzellektüre.⁴⁹

Andere Merkmale der Bearbeitung wie der Verzicht, sich auf Theologisches einzulassen, oder das größere Interesse an den Akteuren selbst als an der feierlichen Transzendierung des Geschehens indizieren denn auch nur standesunspezifisch den laikalen Kommunikationskontext. Lediglich die Tatsache, daß Wetzels seinem Publikum allzu detaillierte Foltergreuel erspart und daß er Olibrius zum enttäuschten Minnedienner macht, weist in die höfische Richtung. Derartige Auswirkungen höfischer Stilisierung bleiben aber punktuell. Der beste Beweis dafür ist die unverhohlene Enttäuschung der Forscher, als man Wetzels Werk auffand, nachdem man lange die Wallersteinische Margaretenlegende für die seine gehalten hatte.⁵⁰ Von einem Freund Rudolfs von Ems hatte man sich eben eine andere, höfischere Version erwartet und keine Bearbeitung, in der Margarete sogar einmal zur regelrechten Bußpredigern stilisiert ist. Und der zweiteilige Prolog beginnt ja ebenfalls ganz geistlich mit der Ermahnung, Haß, Lüge und andere Unsitten zu meiden und mit der Verwunderung darüber, daß das Negativbeispiel Adams und Evas, die aus dem Paradies verstoßen wurden, so wenig Beachtung finde (vv. 1-55). Der Erzähler selbst schließt sich hier nicht aus, gibt sich nicht als erhabener Lehrer, wenn er im zweiten Teil (vv. 56-102) auf sich zu sprechen kommt. Er bezeichnet aber seine eigenen höfischen Dichtungen in geistlicher Manier als "lugi" (v. 85) im Gegensatz zur Wahrheit der Legende (vv. 79,88),⁵¹ auch wenn dies ebenso wie die obligaten Unzulänglichkeitsbeteuerungen⁵² stark topisch überformt ist und ja nicht zuletzt ebenfalls in Hartmanns

⁴⁹ Vgl. M. Curschmann: Hören-Lesen-Sehen. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur Deutschlands um 1200. In: PBB 106 (1984). S. 218-257.

⁵⁰ Vgl. van den Anel: Die Margaretenlegende (= Anm. 4). S. 13, 157; H. de Boor: die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. 1. Teil: 1250-1350 (=H. de Boor/R. Newald: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. III/1). München ⁴1973. S. 534.

⁵¹ Vgl. G. P. Knapp: Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter. In: DVjs 54 (1980). S. 581-635.

⁵² Vgl. dazu allgemein J. Schwietering: Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter. Berlin 1921 (= Abhandlungen d. kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen. Phil.-hist. Klasse N.F. 17,3).

'Gregorius'-Prolog (vv. 1-5) und v.a. in Rudolf von Ems 'Barlaam und Josaphat' (vv. 150-153) anklingt.⁵³

Die Wallersteinische Margaretenlegende wirkt dagegen nicht wie ein Austausch zwischen Erzähler und Publikum in gesprächsähnlicher Atmosphäre, sondern wie eine Reverenz des Verfassers an den Kunstverstand der höfischen Auftraggeberin. Dem Erzähler liegt es fern, selbst in 'kollegialer' Form irgendwelche religiösen Bemerkungen oder gar Appelle einzubauen. Damit und v.a. mit ihrer hochentwickelten literarischen Raffinesse, die sich bei allem theologischen Reflexionsniveau zumindest partiell gegenüber der religiösen Substanz in den Vordergrund schiebt, entspricht diese Version tatsächlich weit mehr als die Wetzels den Vorstellungen von höfischer Legendenkommunikation, obwohl gerade hier übersetzungstechnisch eine starke Orientierung am Wortlaut der lateinischen Vorlage zu beobachten ist.

Der Prolog (vv. 1-72) unterstreicht diese höfische Orientierung ebenfalls. Er enthält im Unterschied zu Wetzel keine allgemeine geistliche Einleitung, sondern der Erzähler spricht sofort über sich selbst. Mit der topischen, derjenigen Wetzels ähnlichen Klage über die bisherigen Aktivitäten auf dem Gebiet weltlicher Dichtung (vv. 1-17) bringt zwar auch er geistliche Kategorien ins Spiel. Er vergißt aber weder, sich vor Clementia von Zähringen zu verbeugen (vv. 18-28), noch seine Hoffnung auf die Gunst der Gönnerin und - ganz unverhohlen - auf den materiellen Lohn auszudrücken (vv. 60-72). Auf diese Selbstdarstellung als abhängiger Hofdichter läuft der Prolog insgesamt letztlich hinaus, wenngleich der Erzähler vorher noch seine Hoffnung auf Christi Beistand bzw. auf die Hilfe Margareten beim Letzten Gericht erwähnt (vv. 29-59). In diesem Zusammenhang erhält auch die Intention des Bearbeiters, mit künstlerischen Effekten zu brillieren und das höfische Publikum seinerseits dadurch als kultivierte Elite auszuzeichnen, ihren 'Sitz im Leben'. Daß damit aber auch die Wallersteinische Margaretenlegende nur eine bestimmte, hier durch das spezifische Verhältnis zwischen Bearbeiter und Publikum konditionierte

⁵³ Vgl. V. Mertens: Gregorius Eremita (= Anm. 11). S. 76-78. Zitiergrundlage für den 'Gregorius' ist Hartmann von Aue: Gregorius. Hg. v. H. Paul. 13., neu bearb. Aufl., bes. v. B. Wachinger. Tübingen 1984 (= ATB 2); für den 'Barlaam' ist es Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat. Hg. v. F. Pfeiffer. Leipzig 1843 (Nachdruck mit einem Anhang aus F. Söhns: Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems 'Barlaam', einem Nachwort u. einem Register v. H. Rupp. Berlin 1965).

Spielart der Legendenkommunikation am Hof repräsentiert, werden andere Legendenbeispiele wie das des Christophorus- und des Georgslebens in Kapitel 1.1.3. bzw. 1.1.4. illustrieren.

In eine ganz andere Richtung führt Hartwigs Margaretenlegende. Das wird gerade deshalb deutlich, weil Hartwigs Strategie, die Vorlage Satz für Satz durchzuarbeiten, als solche ganz mit der der Wallersteinschen Version übereinstimmt. Bei Hartwig ist aber das ästhetische Moment gegenüber dem glaubenspraktischen völlig irrelevant. Über Hartwig selbst sind zwar keine sicheren Daten bekannt, zumal er seinem Werk außer einer historischen bzw. heilsgeschichtlichen Situierung des Geschehens auch keinen eigentlichen Prolog voranstellt,⁵⁴ aus dem zumindest Andeutungen zu entnehmen wären. Vielleicht gehörte er, wie Schmitz meint, dem Augustinerchorherrenstift Baumburg bei Salzburg an.⁵⁵ Auf jeden Fall steht es außer Zweifel, daß aus seiner Legende der Seelsorger spricht, und zwar ein Seelsorger, der eher Trost und Anleitung geben als durch Drohgebärden aufrütteln will, der gewissenhaft, ohne Mißverständnisse zu provozieren, die lateinische Quelle übersetzt, sich selbst nicht in den Vordergrund schiebt und statt dessen im Sinn eines subtilen hierarchischen Diskurses insinuiierend belehrt.

Wer dabei sein intendiertes Publikum war, ist bei einem Text, der im späten 13. Jahrhundert entstanden ist, als sich die Trägerschaft volkssprachlicher Schriftkultur soziologisch schon stark erweitert hat, schwer auszumachen. Jedenfalls dachte Hartwig an Adressaten, die zu einer gewissen meditativen Konzentrationsleistung bereit waren, sich nicht nur durch die erzählte Geschichte selbst fesseln ließen, sondern diese mit Hilfe der aufgelisteten Bibelparallelen bzw. Typologiebezüge auch vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Paradigmas rezipierten. Im Zusammenhang mit der wiederholten Profilierung der Heiligen als Vorbild für jungfräuliches Leben und mit der Akzentuierung des *virginitas*-Aspektes überhaupt, der bei Wetzels und in der Wallersteinschen Legende hinter Margareten Mut und ihrer Ablehnung des von Olibrius verkörperten Hei-

⁵⁴ Im Gegensatz zu Schmitz (Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage [=Anm. 6]. S. 260) spricht Palmer in seiner Rezension (=Anm. 6) auf S. 129 treffender von "Einleitung". - Aus dieser Stelle auf eine bewußte Einkleidung der Legende in das augustinsche Geschichtsmodell schließen zu wollen, wie Schmitz (S. 178ff.) es tut, dürfte zu hoch gegriffen sein (vgl. auch Palmer in seiner Rezension auf S. 127f.).

⁵⁵ Vgl. Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage (=Anm. 6). S. 211-233.

dentums⁵⁶ eher zurücktritt, kann man an ein klösterliches (Laien-)Publikum denken, speziell an Klosterfrauen. Die Sammelhandschrift cgm. 717, in der die Legende unikal überliefert ist,⁵⁷ bietet dafür allerdings keinen Anhaltspunkt.

Der 'M a r t e r' schließlich liegt wie Hartwigs Margaretenlegende die Vermittlungsperspektive eines Geistlichen zugrunde, obwohl sich ansonsten ja diese Fassung, die in der Tat ganz auf das Faszinosum eines dynamisch modellierten Geschehensablaufes baut, gerade von derjenigen Hartwigs unterscheidet. Das *virginitas*-Ideal kommt sogar noch markanter zum Ausdruck. Auch unter den Ehepaaren können nur diejenigen von Margarete erhört werden, die nach den Regeln der Keuschheit leben (vv. 675-686). Insgesamt wird hier - mit Rücksicht auf das anvisierte Publikum - zwar weniger als bei Hartwig die *virginitas* selbst expliziert, dafür aber noch weitaus intensiver ihr von Olibrius verkörpertes Gegenteil gebrandmarkt, nämlich die unbeherrschte fleischliche Lust. Die wirklich mehr als deutlich profilierte Lüsternheit des Olibrius ist keineswegs ein Argument gegen, sondern für einen geistlichen Verfasser, weil sie ja eben als negative Kontrastfolie instrumentalisiert wird,⁵⁸ mag auch die Projektion in einen Heiden durchaus als Vorwand für die Darstellung eigener Sexualphantasien bzw., ähnlich wie das überproportional breit ausgeführte Hilfsangebot in Margareten's Fürbitten, als Mittel gedient haben, um das Interesse der Adressaten anzuziehen.

Die Intention geistlicher Didaxe unterstreicht neben dem Aufruf zum gemeinsamen Gebet im Epilog (vv. 739-762) v.a. der Prolog (vv. 1-84), der, angesichts der auf schnörkellose, rasche Handlungsprogression zielenden Vermittlungsweise der Geschichte zunächst überraschend, in Relation zum Gesamtumfang einen größeren Anteil als bei allen anderen bisher betrachteten Fassungen beansprucht. Der Prolog und die von allem Ballast befreite Erzählung der Geschichte selbst verhalten sich zueinander wie An-

56 Vgl. die Parallelstellen zum ersten Verhör der Heiligen bei Wetzel in vv. 322-327 (Betonung der mutigen Glaubensüberzeugung; ähnlich in vv. 155-172), in der Wallersteinischen Legende in vv. 499-506 (Ablehnung des Heidentums) und bei Hartwig, der in allen drei Antworten der Heiligen die Keuschheit als Losung betont (vv. 472-478, 501-506, 531-538).

57 Zur Beschreibung der Hs. vgl. Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage (= Anm. 6). S. 7-41.

58 Van den Andels Vermutung, dem Dichter selbst sei die glückliche Geburt eines Erben wohl sehr am Herzen gelegen (Die Margaretenlegende [= Anm. 4]. S. 89), ist völlig absurd.

spruch und praxisbezogene Vermittlungsrealität.⁵⁹ Nach dem kurzen Trinitätsanruf (vv. 1-6), der weniger an den geistlich-gelehrten Gebetseingang erinnert⁶⁰ als an den Gestus des Seelsorgers, der um Beistand bei seiner pastoralen Arbeit bittet,⁶¹ dominieren v.a. zwei Aspekte: der Preis Mariens und der Preis des Erlösers selbst, der "mit sînem bluote" (v. 59) die Menschheit von ewiger Verdammnis befreite - eben jene beiden Aspekte, die auf Margarete als Nachfolgerin Mariens in der *virginitas* und als Nachfolgerin Christi in ihrem blutigen, die Erlösung bestätigenden Martyrium übertragen, aber publikumsspezifisch unter die Perspektive der Geißelung ungezügelter Sexualität und des konkreten Hilfsangebotes durch Gebetserhörung gestellt sind.

Wer dieses Publikum war, läßt sich ähnlich wie bei Hartwig kaum festmachen. Aus dem bisher Gesagten geht aber klar hervor, daß es ein anderes war als das Hartwigs, schwerlich ein klösterliches und sicher eines, dessen Aufmerksamkeit nicht von vornherein vorauszusetzen war, sondern mit Hilfe von holzschnittartig klaren Konturen, Spannungsdynamik und tendenziell 'reißerischer' Aufmachung erst gewonnen werden mußte. Zweifellos war der Text auf mündlichen Vortrag hin angelegt, während man bei Hartwigs Version mit ihren langen, oft schwer überschaubaren Sätzen auch schon an ein Lesepublikum denken kann.⁶² Im Hinblick auf den konkreten Gebrauchskontext der 'Marter' liegt es am nächsten, an eine öffentliche Predigtsituation zu denken. Auf jeden Fall aber werden Etiketten wie grob oder schlicht der wirkungsästhetischen Bewußtheit dieser Legende nicht gerecht.⁶³

59 Die 'Marter' bietet damit ein Beispiel, daß eine isolierte Analyse von Prologen nicht hinreicht, um die einer literarischen Gattung zugehörigen Werke zu beschreiben.

60 Vgl. F. Ohly: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des 'Willehalm'. In: ZfdA 91 (1961/62). S. 1-37 sowie G. Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (=Medium Aevum 12). S. 85-104.

61 Vgl. die Entsprechung im Eingang der Juliana-Legende des Priesters Arnold (vv. 1-3 in der Ausgabe von F. Maurer [=Anm. 36]; vgl. auch die Einleitung der Glaubenspredigt, die der Einsiedler an den noch ungetauften Christophorus hält (vv. 801-806 in der von A. Schönbach edierten Version. In: ZdfA 17 [1874]).

62 Freilich ist das nicht so selbstverständlich vorauszusetzen, wie Schmitz es tut (Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage [=Anm. 6]. S. 183).

63 Vgl. van den Anel: Die Margaretalegende (=Anm. 4). S. 102; im Verfasserlexikon (=Anm. 12) wird die 'Marter' als "schmucklose Version" etikettiert (Sp. 1241).

Überhaupt läßt sich ja als die eigentliche Gemeinsamkeit aller vier Textbeispiele gerade die aus der differenzierten publikums- und situations-spezifischen Aufbereitung resultierende Verschiedenartigkeit betrachten. Wie es nicht den höfischen Legendendiskurs gibt, gibt es auch nicht den geistlichen. Weder bei den Legenden, die für einen 'weltlichen', noch bei denen, die für einen religiösen Kontext bestimmt sind, handelt es sich also um eine nur nebenbei mit schneller Hand produzierte Gebrauchsliteratur. Daß die volkssprachlichen Bearbeitungen jeweils ausschließlich im Hinblick auf bestimmte Kommunikations- und Funktionszusammenhänge geschrieben wurden, legt auch der Überlieferungsgeschichtliche Befund nahe: Im Gegensatz zum lateinischen Pseudo-Theotimus, der im Hochmittelalter eine geradezu offizielle Geltung hatte, sind sie durchweg nur unikal überliefert. Ein gleichsam 'kanonisches' Pendant in der Volkssprache als Basis für weitere volkssprachliche Bearbeitungen gab es nicht.

Darüber hinaus einen gemeinsamen, für den Entstehungszeitraum der Texte insgesamt typischen Nenner zu finden, ist schwierig, zumal angesichts der noch schmalen Textbasis von vier Beispielen. Die Nähe zur lateinischen Quelle bzw. die Übersetzungsstrategie - das kann trotz der eingangs angesprochenen Problematik der Vorlagenermittlung behauptet werden - ist durchaus verschieden, und zwar sowohl innerhalb der höfischen wie der geistlichen Gruppe. Einflüsse der höfischen Dichtung sind zwar tatsächlich zeitbedingt, bestimmen aber keineswegs die volkssprachliche Legende insgesamt und können auch innerhalb des höfischen Kommunikationskontextes selbst in ihrer Intensität durchaus fakultativ sein. Sogar ein Dichter wie Wace wendet sich in seiner Margaretenlegende zwar ausdrücklich an die "seignur barun",⁶⁴ versieht sein Werk ansonsten aber kaum mehr mit höfischen Merkmalen als Wetzlar. Und wenn Wolpers aus seiner geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektive heraus das Hochmittelalter unter das Motto franziskanischer bzw. zisterziensischer Innerlichkeit stellt, dann mag dies zwar für die Legenden einschlägiger Heiliger zutreffen, nicht aber für die Legende insgesamt.⁶⁵ Daß dem *sponsa-Christi*-Motiv etwa eine solch mystische Dimension zukäme, wie er es als ein Charakteristikum für die englische Jungfrauenlegenden dieser Zeit hervorhebt, bestätigen zumindest die hier betrachteten Margareten-

64 Vgl. S. 115/v. 741 bzw. S. 94/v. 746 in der Ausgabe von Keller (= Anm. 3).

65 Wolpers: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters (= Anm. 17). S. 157ff.

legenden für den deutschen Bereich nicht. Allenfalls Hartwigs Fassung, bei der ich einen klösterlichen Gebrauchskontext erwogen habe, weist entfernt in diese Richtung. Aus funktionsgeschichtlicher Sicht kann ja aber auch der Befund eines vielgestaltigen Vermittlungsspektrums bei einer Gattung wie der Legende nicht überraschen, an die so unterschiedliche Bedürfnisse herangetragen wurden.

Deshalb ist auch höchste Vorsicht geboten, den Legenden *a priori* eine einlinige literarhistorische Entwicklung zu unterstellen. Es wäre z.B. tatsächlich verführerisch, die vier Margaretenlegenden an einem roten Faden aufzureihen, der sich von der 'Marter' mit ihrer archaisch wirkenden Wucht über die höfischen Fassungen mit der besonders bei der Wallersteinischen Legende ausgeprägten Eleganz hin zu Hartwigs Übertragung mit ihrer seelsorgerisch-didaktischen Tendenz zöge. Aber abgesehen davon, daß etwa die Frühdatierung der 'Marter' durchaus problematisch ist, ließe sich diese Legende, wie andere Texte noch zeigen werden, ohnehin nicht als typisches Beispiel für die Bearbeitungen des 12. Jahrhunderts betrachten; und didaktisch intendierte Einschübe wie bei Hartwig finden sich als Merkmale geistlicher Kommunikation mit Laien keineswegs erst im späteren Mittelalter.

1.1.2. Vom Standardtyp zum kompendiös-gelehrten Extremfall: Hugos von Langenstein 'Martina'

Im Gegensatz zu Margarete war die römische Märtyrerin Martina im deutschen Sprachraum "vnbechant" (v. 284.93). So sagt Hugo von Langenstein selbst, der in den oberrheinischen Kommenden Beuggen und Freiburg nachweisbare Priesterbruder des Deutschen Ordens, der im Jahr 1293 seine volkssprachliche Bearbeitung der Martinalegende abschloß.⁶⁶ Wenn Martina hier gleichwohl in die Untersuchung mit einbezogen wird, dann deshalb, weil gerade ihre Legende in der Form, wie Hugo sie vermittelt, es erlaubt, dem Standardrahmen, in dem sich die im vorausgehenden Ab-

⁶⁶ Zitiergrundlage ist die unbefriedigende, aber einzige vollständige Ausgabe: Martina von Hugo von Langenstein. Hg. v. A. v. Keller. Stuttgart 1856 (=StLV 38). - Das Entstehungsjahr 1293 nennt Hugo in vv. 292.65-71. Auch seine Zugehörigkeit zum Deutschen Orden gibt er in vv. 292.36-39 selbst an. Zusammenfassend zu den Daten über ihn und seine Familie vgl. G. Steers Artikel *Hugo von Langenstein*. In: ²Vf. Bd.4. Sp. 233-35.

schnitt analysierten Margaretenlegenden wie auch die lateinische Quelle der *Martinalegende*⁶⁷ bewegen, einen Extremfall zur Seite zu stellen und so die Dimensionen abzustecken, die der Märtyrerlegende während der ersten Phase unseres Untersuchungszeitraumes eignen.

Diskurstypologisch steht Hugos Werk auf einer Linie mit Hincmars *Remigiuslegende*, die in der Grundlegung besprochen wurde.⁶⁸ Mit ihr teilt es die markante Auslegungsorientiertheit und den daraus resultierenden voluminösen Umfang,⁶⁹ wenngleich sich aus der Tatsache, daß die Passagen, die "vz dem mere [...] gan" (v. 114.96f.), im Unterschied zu Hincmars Text nicht mehr für Kleriker reserviert sind, auch signifikante Differenzen ergeben. Erst durch diesen Bezug zur lateinischen Legenden-tradition aber läßt sich Hugos Werk adäquat situieren und interpretieren, das bisher als mißlungener Einzelfall galt⁷⁰ und v. a. in kompositorischer Hinsicht kritisiert wurde.⁷¹ Auch de Boors Versuch, Hugos Dichtung als seltsame, "ins Gigantische" getriebene Imitation der 'Goldenen Schmiede' in die Tradition Konrads von Würzburg zu stellen,⁷² trifft die Sache nicht, ist doch, hier stimme ich Wyss zu, Martina anders als die Maria in Konrads Werk "nicht nur Objekt der Verehrung", sondern auch Objekt der Er-

67 Es handelt sich dabei um die '*Passio Sanctae Martinae virginis et martyris*'. Sie wird zitiert nach dem '*Sanctuarium*' des Mombritius (= Anm. 3). S. 246-57. Vgl. etwa den Beginn der lateinischen Version und vv. 4.44-52 der '*Martina*':

Alexander caesar quarto anno	In dem vierden iare
imperii eius proposuit praeceptum	Als er [= Al.] sin riche ane vienc
nouum et pessimum in toto urbe:	[...]
ut aut sacrificent Galilei.	Er saite dur sinen valschen got
aut si non sacrificauerint morti	Dur alle die welt ein nwwe gebot
tradantur.	So rehte strenge vnd och so vbil
	Als im geriet der helle grubil
	Daz die von Galylea
	Den goten solten opfirm sa.

68 Vgl. in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.2.2.

69 Mit ihren rund 32600 Versen dürfte die '*Martina*' die längste Legendendichtung überhaupt sein.

70 P. Dold bezeichnete die '*Martina*' gar als "eines der schlechtesten mhd. Gedichte" (Untersuchungen zur *Martina* Hugos von Langenstein. Diss. Straßburg. Mülhausen 1912. S. 76); vgl. auch E. Wiegmann: Beiträge zu Hugo von Langenstein und seiner *Martina*. Diss. Halle 1919. S. 35; K. Helm/W. Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ritterordens. Gießen 1951. S. 46 sowie U. Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik. Erlangen 1973 (= Erlanger Studien 1) S. 282f.

71 Bezeichnenderweise traf die gleiche Kritik auch Hincmar. Krusch apostrophiert ihn als *multiloquii amator* und moniert die "excursus prolixos" (*Vita Remigii Episcopi Remensis auctore Hincmaro*. Hg. v. B. Krusch. In: MGH Script. rer. Merov. Bd. II. S. 240).

72 H. de Boor: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (= Anm. 50). S. 539.

zählung."⁷³ Ob Hugo überhaupt Kenntnis von Konrads 'Goldener Schmiede' hatte, läßt sich übrigens ebensowenig durch sichere Belege stützen wie die Benutzung manch anderer volkssprachlicher Dichtungen, die besonders seit Helm/Ziesemer immer wieder und meist ohne exakte Nachweise behauptet wurde.⁷⁴ Ein volkssprachliches Werk, auf das Hugo dagegen zweifellos zumindest im Epilog anspielte, war der 'Barlaam' Rudolfs von Ems.⁷⁵

Bevor die Machart von Hugos 'Martina' näher analysiert und mit Hincmars Remigiuslegende verglichen wird, ist zunächst allgemein zu fragen, weshalb es gerade die Legende der im Entstehungsraum völlig unbedeutenden Martina war, die eine derart aufwendige und auch anspruchsvolle Darbietungsform erhielt. Der 'Zufall' allein, daß Hugo von einer Dominikanerin auf die Legende aufmerksam gemacht wurde (vv. 287.99-291.22), kann ja höchstens die Tatsache, nicht aber die Art und Weise der Bearbeitung erklären. Wenn man Steers These folgt, Hugo habe Martina als Ordensheilige aufbauen wollen,⁷⁶ dann mag zum einen eben ihre Unbekanntheit attraktiv gewesen sein, um die Kultpropaganda als exklusives Verdienst des Deutschen Ordens hinstellen. Die explizite Thematisierung der heilsgeschichtlichen Transparenz des Geschehens in den zahlreichen Auslegungsteilen wäre dann in diesem propagandistisch-apoloretischen Sinn zu verstehen, der ähnlich auch für Hincmars Remigiuslegende anzusetzen ist, wenngleich deren kirchen- und diözesanpolitische Zielrichtung natürlich historisch anders bedingt ist.

Unabhängig davon bot sich die Geschichte der Martina an, um zu einem kompendiösen Lehrbuch ausgestaltet zu werden. Ihre morphologische Spezialität bildet nämlich die ganz besonders lange Reihe der Martern vor der endgültigen Hinrichtung; bei Hugo sind es elf.⁷⁷ Diese Marterkette erlaubte es, immer wieder neue Auslegungen oder Exkurse einzuarbeiten,

⁷³ Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik (=Anm. 70). S. 309f.

⁷⁴ Vgl. Helm/Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ritterordens (=Anm. 70). S. 46f.; ¹Vf. Bd. 5 (Nachträge). Sp. 428f.; ²Vf. Bd.4. Sp. 236.

⁷⁵ Vgl. vv. 291.91-100 der 'Martina' und vv. 16105-16110 des 'Barlaam' (hg. v. F. Pfeiffer [=Anm. 53]). Hugo stellt hier mit Rudolf von Ems den Bezug zur höfischen Literatur her, um sie in ihrer profanen Ausprägung als *âventiuren*- und Minnedichtung abzulehnen. Bezeichnenderweise spitzt er das Zitat seines 'weltlichen' Kollegen im Sinne einer noch schärferen Kritik weiter zu.

⁷⁶ Vgl. ²Vf. Bd.4. Sp. 235.

⁷⁷ Er behauptet, sogar von zwanzig Martern gehört zu haben, verfüge aber zu seinem Bedauern nicht über eine entsprechende Quellengrundlage (vgl. vv. 232.96-102, 238.85-93, 292.1-5).

und ließ sich gleichzeitig als Leitfaden benutzen, der den äußeren Zusammenhalt sicherte. Weil ansonsten die Martinallegende mit dem Nexus von Verhör, Haft und Hinrichtung, ergänzt durch Foltern samt Wunder und Bekehrungen, morphologisch völlig in dem oben erarbeiteten Schema der Märtyrerlegenden aufgeht⁷⁸ und sich deshalb der Geschehenszusammenhang rasch zusammenfassend annoncieren läßt (vgl. vv. 5.35-46), konnte Hugo das Moment der Belehrung um so besser ins Licht setzen, ohne dabei auf einen konkreten Erzählvorgang als Orientierung für das Publikum verzichten zu müssen. Bedenkt man, daß Hugos Wirken in eine Zeit fiel, als die Literaturproduktion des Deutschen Ordens noch ganz am Anfang stand,⁷⁹ daß sich dem Priesterbruder also die Aufgabe stellte, einen ersten und grundlegenden Text zu schaffen, der den Bedürfnissen des Ritterordens mit seinen adligen Laienbrüdern entsprach, dann wird dieses kompensiöse, Legende und religiöses Lehrbuch miteinander verquickende Konzept durchaus plausibel, auch wenn sich Arno Borsts These, Hugo sei von seinem Orden offiziell zum Dichten abgestellt worden,⁸⁰ nicht näher belegen läßt.

Hugos Werk wird von einem programmatischen Doppelrahmen zusammengehalten: Der innere, schon ganz auf Martina selbst konzentrierte Rahmen besteht in dem einleitenden dreifachen Preis der Heiligen (vv. 5.69-6.26) mit der entsprechenden dreifachen himmlischen Krönung nach dem Martyrium (vv. 232.31-239.54). Daß Martina hier jeweils nicht nur als Jungfrau und als Märtyrerin, sondern auch als Predigerin gepriesen wird, die durch das Lesen im "lebinden gotis buoch" (vv. 8.96f.) gebildet sei, signalisiert die für das Werk so symptomatische Einheit von Heiligenleben und Lehre. Der äußere, allgemeinere Rahmen besteht in einem heilsgeschichtlichen Resümee (vv. 3.51-4.38), das von der Schöpfung über die Erbsünde, die Erlösung des Menschen durch den Opfertod Christi bis hin zur postbiblischen *imitatio Christi* durch die Märtyrer reicht⁸¹ und

⁷⁸ Vgl. in Teil I der Arbeit den Abschnitt 1.1.

⁷⁹ Helm/Ziesemer zählen die 'Martina' zu den Werken, die wie ein "Vorspiel zur Deutschordensliteratur" wirken (Die Literatur des Deutschen Ritterordens [= Anm. 70]. S.48); vgl. auch ²Vf. Bd. 4. Sp. 237f.

⁸⁰ A. Borst: Mönche am Bodensee. 610-1525. Sigmaringen 1978. S. 243.

⁸¹ Daß die einleitende heilsgeschichtliche Rekapitulation weder ein Ausnahmefall in der Legendenliteratur noch eine "Gefährdung" des "legendenhafte[n] Charakter[s]" ist (so Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik [= Anm. 70]. S. 301), zeigt schon der Blick auf das hinsichtlich der Gattungszuordnung sicherlich unverdächtige Beispiel der oben in 1.1.1. analysierten 'Marter'-Version der Margaretenlegende (hg. v. M. Haupt [= Anm. 7]).

sich am Ende des Werkes mit einem Ausblick auf das Weltende fortsetzt: Martina wird im letzten Weltzeitalter situiert und als eine der Leitgestalten auf dem Weg zur ewigen Erlösung hingestellt (vv. 282.111-288.98). Dieser äußere Rahmen signalisiert nicht nur die manifeste apologetische Tendenz, sondern zugleich die weite Spanne, die die in das Werk eingebaute Lehre durchmißt.

Die Hinführung zum zentralen Gerüst der Marterreihe erfolgt relativ rasch, d.h. noch ohne größere 'exegetische' Digressionen. Diese setzen erst bei der Konfrontation der Heiligen mit dem Christenverfolger Alexander ein, und zwar mit einer minuziösen allegorischen Auslegung von Martinas Kleidern und Schmuck bis hin zu jeder einzelnen Blume ihres Haar- kranzes, so daß die gesamte Passage zu einem umfangreichen Tugendka- talog gerät (vv. 15.71-53.83). Die Form der Kleiderallegorese knüpft an eine alte theologisch-philosophische Tradition an.⁸² Lediglich manche der Kleidungs- und v. a. Schmuckstücke selbst, die als Auslegungsgrundlage benutzt werden, sind im Hinblick auf das Publikum adliger Ritterbrüder der höfischen Kultur entnommen. Hugo nutzt diesen breiten Auslegungs- teil nicht allein, um am Beispiel der Heiligen eine immer wieder mit ge-lehrten Zitaten und Bibelverweisen illustrierte Tugendlehre zu vermitteln, sondern auch, um die Erzählung von der Passion Christi und der Aufer- stehung bis zum Pfingstbericht einzubauen (vv. 26.101-43.112) und so durch dieses Protomartyrium das Blutzeugnis der Martina heilsgeschicht- lich zu fundieren. Den anschließenden Martern selbst, die stets aufs neue paradigmatisch die äußere Manifestation der Tugenden in der Nachfolge Christi inszenieren, ist damit eine epische Entwicklung tatsächlich weitge- hend entzogen. Dies kam aber dem meditativen, nur durch wechselnde Bilder und Beispiele variierten Umkreisen des immer Gleichen bzw. dem mosaikartigen Einlegen von Belehrungsteilen gerade entgegen. "Entepisie- rung" und Wiederholung sind also nichts weniger als eine "Gefahr", wie

⁸² Schon R. Köhler (Quellennachweise zu Hugo's von Langenstein Martina. In: *Germania* 8 [1863]. S. 18-20) hat dies richtig erkannt und mit Beispielen belegt; vgl. auch R. Zäck: *Der guote sündære und der peccator precipuus*. Eine Untersuchung zu den Deutungsmodellen des 'Gregorius' Hartmanns von Aue und der 'Gesta Gregorii Peccatoris' Arnolds von Lübeck ausgehend von den Prologen. Göttingen 1989 (=GAG 502). S. 154-57. Seit Helm/Ziesemer (Die Literatur des Deutschen Ritterordens [=Anm. 70]. S. 46) hat man irrigerweise hier eine essentiell höfische Wurzel behauptet.

Wyss aus einer eher ästhetizistischen als funktionsbezogenen Perspektive meint.⁸³ Sie entsprachen vielmehr genau Hugos Intention.

Die Marterreihe selbst wird als Ausgangspunkt betrachtet, um den Blick auf den umfassenden Kosmos von Schöpfung und Heilsgeschichte und damit auch auf die Vermittlung der Glaubensgrundlagen hin zu öffnen. Jedes Detail, ja jedes Wort kann als *pars pro toto* der Anknüpfung von Verweisungszusammenhängen dienen.⁸⁴ Die Grausamkeit des Kaisers Alexander etwa führt in der ersten Marterepisode zu einer Schilderung der Hölle, dem Ort der Strafe und der Verdammnis (vv. 60.43-69.22), und an das Bild vom Höllenfeuer schließt sich kontrapunktisch die Geschichte von den Drei Jünglingen im Feuerofen nach Dan. 3.88ff. an, die wie Martina durch Gott errettet werden (vv. 69.31ff.). Bei einer anderen Marterepisode dient Alexanders Starrsinn dazu, um einen Exkurs über das Jüngste Gericht einzubinden, bei dem das Urteil über Sünder wie ihn gesprochen wird (vv. 186.110-211.62). Hugo stützt sich hier v.a. auf das 'Compendium theologiae veritatis' des Hugo Ripelin von Straßburg, eine der lateinischen Hauptquellen neben der Bibel und neben der von Innozenz III. verfaßten Schrift 'De miseria conditionis humanae',⁸⁵ für deren Einarbeitung einer der Kerkeraufenthalte der Heiligen Anlaß gibt (vv. 114.65-138.12). Die Marter, bei der Martina einem ausgehungerten Löwen vorgeworfen wird, oder auch bloße Vergleiche der Heiligen mit Tieren bieten Gelegenheit zur Tierdeutung nach der Physiologus-Tradition.⁸⁶

Um die Machart des Werkes zu illustrieren, mögen diese Beispiele genügen.⁸⁷ Folgendes ist hier auch im Hinblick auf die Gebrauchsfunktion festzuhalten: Hugo beschränkt sich nicht nur auf die Auslegung als solche, sondern nutzt sie darüber hinaus, um vollständige, in sich geschlossene Geschichten einzuarbeiten und große Teile aus lateinischen Quellen *in extenso* volkssprachlich zu reproduzieren. Die dadurch bedingte Verselbständigung einzelner Abschnitte resultiert keineswegs aus kompositorischer

⁸³ Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik [= Anm. 70]. S. 300.

⁸⁴ Hugo führt bisweilen sogar Vergleiche nur zu dem Zweck ein, um daran eine Auslegung anbinden zu können (vgl. Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik [= Anm. 70]. S. 299).

⁸⁵ Zum 'Compendium' bzw. zur Schrift 'De miseria conditionis humanae' als Vorlagen vgl. Köhler: Quellennachweise (= Anm. 82). S. 21-26, 30-32 (mit Synopsen auf S. 22, 24, 25).

⁸⁶ Vgl. vv. 87.36-88.67 (Phönix), vv. 96.111-103.49 (Panther), vv. 106.87-107.74 (Adler), vv. 173.77-175.14 (Löwe).

⁸⁷ Vollständige Nachzeichnung des Inhalts bei Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik [= Anm. 70]. S. 285-99.

Unfähigkeit, sondern ist m.E. von Hugo im Sinne seines Lehrbuch-Konzepts durchaus beabsichtigt, das sich in vielem etwa mit dem 'Renner' Hugos von Trimberg berührt.⁸⁸ Kapitelüberschriften erleichtern neben dem Gerüst der Marterreihe die Übersicht. Außerdem ermöglichen es die häufigen Zusammenfassungen, in denen dem Publikum der Stand der Dinge in Sachen Martina ins Gedächtnis gerufen wird,⁸⁹ praktisch überall eine für sich rezipierbare (Vortrags-)Einheit zu finden,⁹⁰ so daß das Werk wie ein Perikopenbuch erscheint. Sogar einzelne hymnenartige Reden und besonders Martinas Gebete, die um Glaubensbekenntnis und Gotteslob kreisen und oft Hunderte von Versen umfassen, können zu großen Teilen problemlos aus dem Zusammenhang gelöst werden und den Rezipienten zum eigenen Nachvollzug dienen⁹¹ oder aber in ihrem Oszillieren zwischen der Perspektive der Heiligen und der des predigenden Erzählers⁹² für Paränese bzw. wiederum für Belehrung nutzbar gemacht sein.

Diese lehrhafte Intention führt auch zu den charakteristischen Unterschieden zwischen Hugos Text und dem Hincmars von Reims. Obwohl Hugo ja insgesamt seine 'Martina' auf ein zumal innerhalb der

88 Der Renner von Hugo von Trimberg. Hg. v. G. Ehrismann. Bde. 1 und 2. Stuttgart 1908; Bd. 3. Stuttgart 1909; Bd. 4 Stuttgart 1911 (=StLV 247, 248, 252, 256). Nachdruck mit einem Nachwort und Ergänzungen v. G. Schweikle Berlin 1970. - Bezeichnenderweise hat die ältere Forschung ja auch den 'Renner' aus den gleichen Gründen kritisiert wie die 'Martina': wegen seiner Weitschweifigkeit und mangelnden kompositorischen Stringenz (vgl. zusammenfassend den Artikel von G. Schweikle über Hugo von Trimberg. In: ²Vf. Bd. 4. Sp. 275f.).

89 Vgl. Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 294, 297, 311. Auch Allegorie und Allegorese, v.a. bei Martinas Kleidung und Schmuck, werden immer wieder aufs neue in gleicher oder umgekehrter Reihenfolge rekapituliert (vgl. vv. 47.65ff., 52.29ff., 151.78ff.); doppelte Zusammenfassung, nämlich die des Exkurses und die der Geschichte um Martina, begegnet etwa nach der Beschreibung des Jüngsten Gerichts (vv. 211.63ff. bzw. vv. 211.89ff.).

90 Daß dagegen die insgesamt 292 durch vierfach gleichen Reimabschluß markierten Fitten als Vorleseabschnitte fungiert hätten (so Steer in seinem Artikel *Hugo von Langenstein*. In: ²Vf. [= Anm. 76]. Sp. 236), halte ich für mehr als fraglich. Sie differieren nicht nur ganz beträchtlich im Umfang, sondern durchschneiden manchmal auch klarste inhaltliche Einheiten wie Gebete und überspringen häufig den Beginn eines neuen, durch Überschrift gekennzeichneten Kapitels.

91 Etwa vv. 73.47-75.62 (vgl. dazu in der lateinischen Martinallegende [= Anm. 67]. S. 248/Z.43-49).

92 Vgl. Martinas Gebet in vv. 73.47ff.: In v. 73.81 tritt der Prediger hervor durch den Wechsel zur 2. Person Plural ("Darzo svnt ir merkin [...]"), in vv. 74.1ff. durch den Wechsel von der 1. Person Singular in die 1. Person Plural, in vv. 74.101ff. durch das Augustinzitat und in vv. 75.45ff. durch die offenbar noch Martina selbst in den Mund gelegte Deutung des Straußenvogels.

volkssprachlichen Hagiographie ungewöhnlich hohes Niveau stellt, verbleibt seine laienbezogene 'Exegese' im Bereich des hierarchischen Diskurses im Gegensatz zur kollegialen Kommunikation, die die auslegungsorientierten Klerikerparagrafen in Hincmars lateinischer Remigiuslegende prägt. Diese prinzipielle diskursive Differenz ist noch wesentlicher als der technisch-formale, aus der morphologischen Andersartigkeit von Märtyrer- und Bekennerschema resultierende Unterschied,⁹³ der es Hincmar erlaubt, eine Episode jeweils zunächst als ganze zu erzählen und danach im Zusammenhang zu interpretieren, während Hugo schon deshalb mit seinen Auslegungen an einzelne Bilder oder Situationen innerhalb der Geschichte selbst anknüpfen muß, weil die Marterreihe ja stets das gleiche Handlungsmuster reproduziert. Da Hincmar nicht beabsichtigte, *qua* Legende ein Lehrbuch zu schreiben - Laien klammert er ohnehin dezidiert aus dem Bereich der Theologie aus -, konzentriert er sich trotz der auch bei ihm gelegentlich nur losen, assoziativen Anbindung auf die Exegese als solche, ohne daß es ihm in den Sinn käme, dabei etwa die biblischen Geschichten selbst in aller Ausführlichkeit nachzuerzählen, mit denen er typologische Bezüge herstellt. Und während Hincmar sich durch teilweise hochintellektuelle theologisch-philosophische Spekulationen zu profilieren sucht und dementsprechend seine Vorlagen auswählt, geht Hugo bei seinen Auslegungen nicht *ad fontes* - die Bibel bildet allerdings eine bemerkenswerte Ausnahme⁹⁴ -, sondern stützt sich auf Quellen, die wie das 'Compendium theologiae veritatis' schon zum Zweck der Laienkatechese zusammengestellt worden sind.⁹⁵ Er wendet sich ja im Unterschied zu Hincmar nicht an Kollegen, sondern an die 'lieben Kinder' (v. 177.88), wie er seine Adressaten in typisch hierarchischem Gestus nennt und wie-

93 Vgl. dazu oben in Teil I das Kapitel 1.

94 Volkssprachliche Bearbeitungen von Bibelteilen wurden ja in der Folge auch zu einer der tragenden Säulen der Deutschordensliteratur (vgl. Helm/Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ritterordens [=Anm. 70]. S. 71-107).- Ob allerdings Hugos Übertragung der Geschichte von den Drei Jünglingen im Feuerofen auf die Übertragung des Buches Daniel durch einen anderen Ordensbruder eingewirkt hat (so Helm/Ziesemer [=Anm. 70]. S. 47), muß m.E. offen bleiben.

95 Vgl. G. Steer: Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des >Compendium theologiae veritatis< im deutschen Spätmittelalter. Tübingen 1981 (=Text u. Textgeschichte 2). S. 199-204; vgl. auch S. 455-58 zur Funktion der volkssprachlichen Bearbeitungen des Werkes, die aber durchweg später liegen als Hugos 'Martina'. - Selbst in das bereits laienbezogene 'Compendium', noch stärker aber in die Schrift Innozenz' III., greift Hugo gelegentlich noch weiter bereinigend ein (vgl. Köhler: Quellennachweise [=Anm. 82]. S. 22; Wiegmann: Beiträge [=Anm. 70]. S. 21f).

derholt zur Aufmerksamkeit ermahnt.⁹⁶ Und die gelegentliche Ermunterung, es möge das Publikum nicht "verdriezin", wenn zum Zweck der Auslegung die Fortsetzung der Geschichte erst einmal zurückgestellt werde,⁹⁷ wirkt hier keineswegs wie eine bloße Floskel.

Gleichwohl wollte Hugo dieses "swere wer" (v. 291.7) den Ordensrittern zumuten und zutrauen. Sie waren einerseits zwar Laien, durch ihre adlige Abstammung höfisch geprägt und vielfach noch illiterat, zumal sie ja auch im Orden militärisch-kämpferische Ideale pflegten.⁹⁸ Andererseits hatten sie sich als Ordensbrüder aber einem entsprechenden religiösen Anspruch zu stellen. Beide Aspekte, die Rücksicht auf das Herkommen und der Impetus geistlicher Bildung als Fundament der Lebensführung, spiegeln sich in der 'Martina' des Priesterbruders Hugo von Langenstein wider. Mit Blick auf das demjenigen Hugos trotz signifikanter Differenzen vergleichbare Werk des Hincmar von Reims läßt sich sagen, daß die Aktualisierung einer derartigen kompendiösen und auslegungsorientierten Vermittlungsform der Legende keine "Einzigartigkeit" ist⁹⁹ und deshalb nur mit "restaurative[n] Ideologeme[n] im sich selber überlebenden Deutschen Orden" zu erklären wäre.¹⁰⁰ Auch Hugos 'Martina' ist nichts anderes als das Produkt der gattungstypischen publikums- und situationsspezifischen Zubereitung. Wenn aber tatsächlich auf eine Darbietungsmöglichkeit zurückgegriffen wurde,¹⁰¹ die aus dem Rahmen des üblichen Standards volkssprachlicher Legendenliteratur herausfällt,¹⁰² so liegt dies an den Bedürfnissen des Deutschen Ordens im Zusammenhang mit der besonderen historischen Situation, daß die

⁹⁶ Vgl. etwa vv. 8.54, 57.85, 58.49, 75.73, 115.3, 130.19, 261.37, 263.73.

⁹⁷ Vgl. etwa vv. 40.35ff., 114.95f., 211.92ff.

⁹⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Heilsgeschichte und Antisemitismus. Der Thüringer Helwig und seine 'Märe vom heiligen Kreuz'. In: *ZfdPh* 110 (1991). S. 345-47 (mit weiterer Literatur).

⁹⁹ Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S.326.

¹⁰⁰ Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S.346f.

¹⁰¹ Das soll natürlich nicht heißen, daß Hugo speziell Hincmars Text gekannt und als Vorbild benutzt hätte. Die Remigiuslegende des Reimser Bischofs kann ja ihrerseits als allgemeines Beispiel für einen Typ geistlich-gelehrter Legendenrezeption gelten, selbst wenn die typologischen oder sonstigen exegetischen Assoziationen, die sich bei gebildeten Klerikern sicher mehr oder weniger automatisch einstellten, nicht unbedingt auch schon in schriftlich fixierter Form einer Legende beigegeben sein mußten.

¹⁰² Es dürfte kein Zufall sein, daß ausgerechnet Arno Schmidt Hugos Werk in seinem "Abend mit Goldrand" (Frankfurt/M. 1975) rezipierte, einem Text, der in der späten, von besonders forciert Selbstdarstellung und Künstlichkeit geprägten Schaffensphase entstand.

Grundlage für eine eigene, den Ambitionen und dem Personal des Ordens adäquate Literatur geschaffen werden mußte.

1.1.3. **Legende als religionspädagogisches Propädeutikum für höfische Laien: Der Prager 'Christophorus'**

Während sich die Geschichte der Martina, wie im vorausgehenden Abschnitt dargelegt, mit der als Gerüst funktionalisierbaren Marterkette für eine Verbindung von Legende und gelehrtem Kompendium anbieten konnte, war die Geschichte des Christophorus besonders dafür geeignet, um auf einer weniger theologisch ambitionierten als religionspädagogischen Ebene die wichtigsten Grundkenntnisse des christlichen Glaubens zu vermitteln: Der ungeschlachte Riese¹⁰³ Christophorus weiß ja im Unterschied zu den meisten anderen Heiligen zunächst selbst noch nichts von Gott und ist daher die ideale Projektionsfigur für eine auf Einfachheit, Bildhaftigkeit und Verständlichkeit zielende religiöse Belehrung. Das gilt zumal für die wohl vor dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts im Südalpengebiet entstandene Form der Legende,¹⁰⁴ bei der die alte, schon etwa bei Walther von Speyer begegnende *passio*¹⁰⁵ mit ihrem weitgehend typischen Märtyrerschema um die bekannte Vorgeschichte ergänzt wird, die von der langen Suche des Helden nach dem mächtigsten Herrn berichtet, ihn über König und Teufel mit Hilfe eines Einsiedlers zu Gott führt und im Bild des Christusträgers kulminiert. Erst diese exemplarhafte Vorgeschichte war es denn auch, die dem Heiligen eine derart herausgehobene

103 Im deutschsprachigen Raum wurde die Hundsköpfigkeit, wie sie bei Walther von Speyer noch begegnet, durch die 'rationalisierte' Riesenhaftigkeit des Helden verdrängt: Vgl. etwa die Abänderung der Lesart "genus Canineorum" zu "Chananeus", d.h. (der Riese) aus Kana, in der jüngeren Überlieferung der alten lateinischen 'Passio Sancti Christophori martyris'; sie ist ediert in den AASS. 6. Iul. S. 147ff. und bei H.-F. Rosenfeld: Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung im Mittelalter. Abo 1937 (= Acta Academiae Aboensis. Humaniora X.3). S. 520-29 (nach Rosenfeld wird hier zitiert; die obige Lesart befindet sich dort auf S. 520).

104 Vgl. Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 103). S. 442ff.

105 Zu Walther von Speyer vgl. oben in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.2.1. Zur Genese der *passio* vgl. Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 103). S. 347-65.

Popularität verlieh,¹⁰⁶ daß ihm mit dem Schritt vom Patron der Pilger zum Patron des Auto- und Flugverkehrs¹⁰⁷ problemlos die Anpassung an das moderne technische Zeitalter gelang.¹⁰⁸

Hier soll es um die in einer Prager Handschrift überlieferte volkssprachliche Version gehen,¹⁰⁹ die eines der frühesten Zeugnisse der jüngeren, durch die charakteristische Vorgeschichte erweiterten Legende dar-

¹⁰⁶ Im sog. 'Christophorus A' (hg. v. A. Schönbach. In: ZfdA 17 [1874]. S. 85-141) und im 'Christophorus C' (hg. bei Rosenfeld: Der hl. Christophorus [= Anm. 103], S.500-519) wird denn auch gegenüber der ausführlichen Vorgeschichte die traditionelle *passio* selbst nur mehr in gestraffter Form reproduziert; im 'Christophorus C', wo sie lediglich knapp über hundert Verse umfaßt, wirkt sie sogar wie ein bloßes Anhängsel.

¹⁰⁷ Das v.a. bildliche Christophorusdarstellungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart sammelnde Buch von G. Benker (Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. München 1975) wurde sogar vom ADAC herausgebracht.

¹⁰⁸ Daran konnte auch die - in der Öffentlichkeit gänzlich unbemerkt gebliebene - Eliminierung des Christophorus aus dem Kalender der Katholischen Kirche nichts ändern, die 1969 wegen der mangelnden Historizität der Legende erfolgte. Den 'literarischen' Ursprung der *passio* als Entfaltung aus den Bartholomäusakten bzw. den Zusammenhang der Vorgeschichte mit dem Fährmannmotiv aus der Legende von Julianus Hospitator haben schon K. Zwierzina (Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben. In: Innsbrucker Festgruß von der Philosophischen Fakultät dargebracht der 50. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Graz. Innsbruck 1909. S. 130ff.) und H.-F. Rosenfeld (Der hl. Christophorus [= Anm. 103], S. 392-441) belegt.

¹⁰⁹ Sanct Christophorus. Hg. v. A. Schönbach. In: ZfdA 26 (1882). S. 20-84. In der Forschung wird das Werk meist als 'Christophorus B' bezeichnet. Da es zwar nach dem 'Christophorus A' (hg. v. A. Schönbach [= Anm. 106]) ediert wurde, aber älter ist als dieser, kam es zu mißlichen Verwechslungen (vgl. zuletzt in ²Vf. Bd. 1. Sp. 1231f., wo die zum 'Christophorus B' bzw. zum 'Christophorus A' genannten Werkausgaben vertauscht sind).

stellt.¹¹⁰ Dieser interpretatorisch noch kaum ausgeschöpfte Text repräsentiert die Variante einer ausgesprochenen katechetisch orientierten Legendenkommunikation zwischen einem Geistlichen und einem illiteraten,¹¹¹ adlig-höfischen Publikum, die sich anders als bei Hugo von Langenstein in 'weltlichem' Kontext vollzieht. Anders als bei den Legenden, die wie in Wetzels Margaretenlegende oder die Wallersteinische Margaretenlegende in einem ähnlichen, höfischen Kommunikationsrahmen situiert sind, zieht die Höfisierungstendenz aber gerade nicht auf eine Aneignung *inter pares* bzw. auf eine Unterordnung unter die literarischen Ambitionen des Publikums, sondern wird als Instrument einer religionspädagogischen Persuasionsstrategie eingesetzt.

Ein erstes Indiz für den höfischen Adressatenkreis ist schon die politische Anspielung, die es auch erlaubt, den Text wohl noch der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zuzuordnen: Christophorus dient hier nicht nur einem König, bevor er zum Teufel und danach zu Gott gelangt, sondern durchmißt die ganze Palette der Dienstherren vom Ritter über den Grafen und den König hin zu dem in Palermo residierenden Kaiser, bis er dem Papst begegnet, mit dem den Kaiser ein betont harmonisches, auf Aner-

¹¹⁰ Wie überhaupt die Bemühungen, eine volkssprachlich-deutsche Legende als Ursprung für die jüngere lateinische Christophoruslegende zu behaupten, auf mehr als tönernen Beinen stehen - das hat schon Rosenfeld betont (Der hl. Christophorus [= Anm. 103], S. 367-69) -, ist natürlich auch der Prager 'Christophorus' weder die Erfassung dieser Tradition noch die Vorlage für die 'Legenda aurea', wie J. Szövérfy spekuliert (Die Verhöfischung der mittelalterlichen Legende: Ein Beitrag zur Christophorus-Frage. In: ZfdPh 91 [1972]. S. 28f.). Abgesehen davon, daß Jacobus de Voragine schwerlich eine Quelle in deutscher Sprache benutzt hätte, genügt schon ein Blick auf die eklatanten inhaltlichen Divergenzen beider Texte, um diese kaum nachvollziehbare These zu entkräften. - Mehr als problematisch muß auch Szövérfys im oben zitierten Beitrag (Die Verhöfischung. S. 23-29) geäußerte Meinung genannt werden, die Christusträgersgeschichte habe sich von Wolframs 'Parzival' abgeleitet, weil dort mit Trevrizent ein weiser, wegweisender Einsiedler auftaucht. So wird doch das Pferd von hinten aufgezäumt: Denn wenn es hier eine Entlehnung gibt, dann waren es umgekehrt Chrétien bzw. Wolfram, die aus der Legendentradition schöpften, wo das Motiv ja schon seit der Spätantike (vgl. die Legenden der Wüstenheiligen oder die 'Historia Lausiaca') eine große und bis ins Mittelalter hinein ungebrochene Tradition hat. Und der Dienstgedanke ist eine viel zu allgemeine Parallele zwischen 'Parzival' und 'Christophorus', um daraus auf direkte Abhängigkeit schließen zu können. Der Annahme eines spezifisch höfischen Einflusses auf die Entwicklung der Christophorusgeschichte steht im übrigen die Tatsache entgegen, daß nach Rosenfelds kultgeschichtlicher Untersuchung (Der hl. Christophorus [= Anm. 103]. S. 105f.) Christophorus gerade nicht in besonderer Weise vom Adel verehrt wurde.

¹¹¹ Vgl. die Formel "nû hoert" bzw. "nû hoert und merkt" (vv. 54, 1418) als volkssprachliches Pendant zur spezifisch auf illiterate Laien bezogenen lateinischen *audire et retinere*-Formel (vgl. oben in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.1.2.).

kennung der geistlichen Oberhoheit¹¹² basierendes Verhältnis verbindet. Die Erwähnung von Palermo (v. 156) als Sitz des Kaisers zusammen mit dem Impetus, die Beziehung zwischen Kaiser und Papst zu thematisieren, weist auf die Regierungszeit Friedrichs II. hin,¹¹³ zugleich aber auch auf ein politisch informiertes und interessiertes Publikum. Als weiteres Indiz kommen dazu v.a. die höfischen, vielfach sogar französischen Termini wie "sarjant" (vv. 83, 709), "âventiure" (vv. 316, 323), "prisun" (v. 1723), die immer wieder in das Werk eingestreut sind; Christophorus verhält sich selbst im Kerker ganz wie ein Kavalier (vv. 1418-20), die schöne Nicea bewegt sich gewandt "nâch Franzoyser site" (v. 1518), und sogar Keie und Artus werden einmal nebenbei genannt (v. 811).

Daß der Verfasser jedoch kein höfischer Dichter war, sondern ein seelsorgerisch engagierter Geistlicher - vielleicht ein Dominikaner¹¹⁴ -,

¹¹² Vgl. die Worte des Kaisers über den Papst (vv. 179f.):
ich bin sîn voget, so ist er mîn vater,
geistlich lëraere [...].

¹¹³ Rosenfeld (Der hl. Christophorus [= Anm. 103]. S. 478f.) setzt das Werk in der Phase zwischen dem Frieden von San Germano im Jahr 1230 und der erneuten päpstlichen Bannung des Kaisers im Jahr 1239 an (ähnlich schon Schönbach: Sanct Christophorus. In: ZfdA 26 [= Anm. 109]. S. 82). In seinem Artikel 'Christophorus' in ²Vf. Bd. 1. Sp. 1231 möchte Rosenfeld den *terminus ante quem* aus v.a. sprachlichen Gründen noch bis ca. 1270 hinaufücken (vgl. auch E. Schröder: Die Datierung des deutschen 'S. Christophorus B'. In: ZfdA 75 [1938/39]. S. 103f.). - Als Anhaltspunkt für den *terminus post quem* des Werkes kommt nur Rosenfelds allgemeine Datierung der Genese der jüngeren Christusträger-Vorgeschichte im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in Frage (vgl. oben Anm. 104), nicht aber, wie Rosenfeld im Anschluß an Schönbach meint, die Benutzung von Freidanks 'Bescheidenheit'. Die im Apparat von Schönbachs Edition des Prager 'Christophorus' behaupteten Parallelen sind durchweg zumindest nicht sicher beweiskräftig; selbst Schönbachs Gleichheitszeichen trügen.

¹¹⁴ Zumindest dafür, daß er einem der neuen Bettel- und Predigerorden angehörte, sprechen einige Indizien: die wiederholte programmatische Betonung des Armutsideals (vg. vv. 520, 728, 748-50), die Verdammung der "ketzer" neben der der Juden und Heiden (vv. 619, 1674) und überhaupt das herausragende pädagogische Bemühen, theologische bzw. dogmatische Sachverhalte 'populär' zu erklären, das im folgenden noch näher analysiert wird. Auch der Hinweis des Erzählers auf bildliche Darstellungen (v. 696) mag ein Reflex der Praxis laienbezogener Bildpredigt sein (vgl. zu dieser Funktionalisierung des Bildes für die Predigt bei den Dominikanern und Franziskanern H. Belting: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. Berlin 1981. S. 247; ders.: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990. S. 452). Nicht zuletzt war es ja ein Dominikaner, nämlich Jacobus de Voragine, der mit seiner 'Legenda aurea' die neue, damals offenbar noch nicht allgemein, sondern nur "in quibusdam gestis" verbreitete ('Legenda aurea' vulgo Historia Lombardica dicta. Hg. v. Th. Graesse. Breslau ³1890 [Nachdruck Osnabrück 1965]. S. 430) Vorgeschichte der Christophoruslegende propagierte.

liegt schon deshalb nahe, weil das Werk über diese Einsprengsel hinaus substantiell keineswegs höfisch geprägt ist. Charakteristisch sind vielmehr drei große religiöse Lehren. Sie werden nicht als Exegese entfaltet, sondern dem Teufel, dem Einsiedler und schließlich dem Heiligen selbst in den Mund gelegt und begegnen in dieser Form in keiner anderen lateinischen oder volkssprachlichen Christophoruslegende, wie überhaupt "lêre" zu den häufigsten Begriffen speziell dieser Version zählt.¹¹⁵

Die erste Lehre, diejenige, die der noch unwissende Held vom Teufel erzwängt (vv. 275-446), ist pädagogisch geschickt nach dem Muster des in der didaktischen Literatur des Mittelalters so beliebten Wechselspiels von "vrâge und antwort" (v. 425) aufbereitet¹¹⁶ und gewinnt durch das wiederholt betonte Widerstreben des Teufels (vv. 315-19, 325-27, 431f.) zusätzlich an Lebendigkeit. Sie antwortet auf die religiöse Grundfrage: 'Wer und was ist Gott?' Drei Aspekte stehen dabei im Vordergrund, nämlich Gott als Herr der Schöpfung, die Trinität und die Omnipräsens Gottes.

Während sich im Spiegel der Vielfalt und der zahllosen Wunder der Schöpfung die Herrlichkeit Gottes noch konkret illustrieren läßt,¹¹⁷ legt der Bearbeiter bei der Thematisierung von Trinität und Omnipräsens ein intensives Engagement an den Tag, um durch bildhafte Vergleiche das Abstrakte, schwer Verständliche, einsichtig zu machen.

Die Trinität wird ins Spiel gebracht, nachdem der Held den Teufel erstaunt gefragt hat, warum er einmal von Gott, ein andermal von Jesus spreche, und wie sich denn beide zueinander verhielten (vv. 349-51). Weil Christophorus aber zunächst nichts mit der Trinität anfangen kann, muß der Teufel als Pädagoge wider Willen zu drei geradezu 'experimentellen' Konkretisierungen greifen, um die Frage zu beantworten: "wie mac einz wesen driu/ und driu doch einz?" (vv. 367f.). Als erstes bittet er Christophorus um seinen Mantel, legt diesen zusammen, läßt den jungen Mann die dreifache Faltung abzählen und zieht am Ende das Kleidungsstück wieder zu einem einzigen Ganzen auseinander (vv. 370-77). Als nächstes

115 Vgl. etwa vv. 527, 534, 649, 969, 975, 991, 1096, 1354, 1668.

116 Vgl. etwa die 'Lucidarius'-Tradition, den 'Dialogus miraculorum' des Cäsarius von Heisterbach, den 'Großen Seelentrost', Marquards von Lindau 'Buch der Zehn Gebote', um nur einige lateinische und volkssprachliche Beispiele zu nennen.

117 Vgl. auch im Prolog vv. 1-20.

holt er eine Schere hervor, die aus drei Teilen bestehe¹¹⁸ und "doch einz" sei (vv. 378-80). Zuletzt nimmt er einen Spiegel und läßt Christophorus hineinschauen, der darin ein Bild von sich selbst erblickt. Dann bricht der Teufel den Spiegel in drei Teile und legt sie wieder aneinander, so daß Christophorus nun das eine Bild von sich selbst dreifach sieht (vv. 381-92).

Zur Omnipräsenz Gottes schließlich führt die Frage des Helden, wo Gott denn nun aber wohne, "sît er sich teilt und ist doch ganz" (v. 395). Auch hier nimmt der Teufel für seine Antwort Bilder zu Hilfe: das von den Sonnenstrahlen, die durch den Baum hindurchscheinen können (vv. 396-98), und das vom Licht, das durch das Fenster hindurch die Wohnung erhellt, ohne daß das Glas es aufhielte (vv. 399-401).

Die pädagogische Anstrengung ist um so bemerkenswerter, als es ansonsten zumal in volkssprachlicher Dichtung selbst beim Religionsdisput eher üblich war, abstrakte Begriffe und Dogmen bloß zu nennen, als substantiell faßbar zu machen.¹¹⁹ Zwei der oben beschriebenen Bilder sind aber gerade im Religionsdisput der Silvesterlegende geläufig, wo der Heilige vor den Juden die wesentlichen Fundamente des Christentums erklärt und verteidigt: das Bild von den durch die Baumkrone hindurchscheinenden Sonnenstrahlen¹²⁰ und das vom dreifach gefalteten Kleidungsstück. Letzteres begegnet bezeichnenderweise speziell in der 'Legenda aurea' des

118 Die drei Teile sollen vermutlich die zwei Schneiden und der Griff sein. Normalerweise galt die Schere freilich als zweiteilig (vgl. Deutsches Wörterbuch von J. und W. Grimm. Bd. 14. Leipzig 1893 [Nachdruck München 1984]. Sp. 2566). Der Verfasser könnte die Schere hier als Y-Signum aufgefaßt haben, auch wenn dessen Gebrauch als Trinitätszeichen zwar tatsächlich vereinzelt belegt ist, nach Harms aber als Sonderfall zu gelten hat (vgl. W. Harms: *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges.* München 1970 [= *Med. Aev.* 21]. S. 98/Anm. 2, S. 114f.). - Die Spezifizierung *vrouwenschaere* (v. 378) läßt sich darauf zurückführen, daß die Schere zum üblichen Bestandteil des Sondervermögens der Frau, der sog. Geraden, gehörte (Vgl. 'Sachsenspiegel'. Landrecht. Hg. v. K.-A. Eckhardt [2. Bearb.]. Göttingen/ Berlin/ Frankfurt o.J. [1955]. S. 91).

119 Vgl. E. Schenkheld: *Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts.* Diss. Marburg 1930. S. 73-80.

120 Dieses Bild begegnet in der Silvesterlegende meistens bei der Erwiderung des Papstes auf Thara, den zehnten Juden, wenngleich es dort nicht im Zusammenhang mit der Omnipräsenz Gottes gebraucht wird, sondern die Tatsache veranschaulichen soll, daß Gott - wie das durch den Baum scheinende Licht - unzerstörbar ist und nur die in Jesus Christus menschengewordene Komponente ähnlich wie der Baum, der gefällt werden kann, bei der Kreuzigung körperlich verkehrbar war. Vgl. als lateinisches Beispiel die 'Vita Sancti Sylvestri Papae et confessoris' im 'Sanctuarium' des Mombritus (= Anm. 3). S. 524/Z. 34-38 und als volkssprachliches Beispiel die Silvesterlegende Konrads von Würzburg: *Die Legenden I.* Hg. v. P. Gereke. Halle 1925 (= ATB 19). Vv. 4250-4290.

Dominikaners Jacobus de Voragine, ¹²¹ dessen Orden ja für sein religionspädagogisches Engagement bekannt war. Daß aber auch die 'Legenda aurea' nicht mit dem Prager 'Christophorus' konkurrieren kann, was Intensität und Reflektiertheit laiengerechter didaktischer Vermittlungsstrategien angeht, zeigt sich gerade beim Vergleich dieser Parallelstelle: Besticht nämlich Jacobus hier durch seine konzise Knappheit im Ausdruck, die trotz des bildhaft-vereinfachenden Inhalts noch auf den Eingeweihten als Vermittlungsinstanz zugeschnitten ist, so vergißt der Autor der Christophoruslegende nicht, den Helden als 'Schüler' und als Identifikationsfigur für das gleichfalls 'lernende' Laienpublikum immer wieder aktiv mit einzubeziehen, indem er ihn an den 'Experimenten' beteiligt, ihn Fragen stellen oder an ihn gerichtete Fragen beantworten läßt.

Die zweite Lehre erhält Christophorus, nachdem er den Teufel verlassen hat, aus dem Munde eines frommen Einsiedlers (vv. 525-622). Da der künftige Heilige über Gott bereits aufgeklärt worden ist, beschäftigt ihn nun die Frage: 'Wie soll man im Einklang mit Gott leben?' (vv. 526-28).

Der "lêraere" (v. 476) beginnt seine katechetische Einführung, indem er der Reihe nach die Zehn Gebote aufzählt. Er definiert sodann Sünde als Übertretung dieser Gebote und als eine zu büßende Schuld vor Gott. Beides verankert er abschließend noch heilsgeschichtlich im Typologiebezug zwischen Altem und Neuem Testament und bringt so neben den Zehn Geboten die Bibel als Glaubensfundament ins Spiel: Die Sündhaftigkeit des Menschen wird als Folge der Erbsünde erklärt, der Opfertod Christi aber als erlösende Antwort der Liebe Gottes zu den Menschen.

Nachdem Christophorus durch die Lehre des Teufels und die des Einsiedlers sowohl in der Theorie als auch in der Praxis unterwiesen worden ist, ¹²² kann er in der dritten und letzten größeren Lehre nun selbst vor den Heiden über den Glauben sprechen (vv. 1182-1214). Diese Lehre, mit der

¹²¹ Zu diesem Bild als Unikum der 'Legenda aurea' innerhalb der Silvestertradition vgl. G. Prochnow: Mhd. Silvesterlegenden und ihre Quellen. Diss. Marburg 1901. S. 86. (vgl. auch die leichter zugängliche Teiledition von Prochnows Dissertation in: ZdfA 33 [1901]. S. 145-212). - Die Stelle lautet: "Et accipiens purpuram imperatoris, tres ibi plicas fecit dicens: ecce videte tres plicas et explicans dicit: ecce videtis, quia tres plicae sunt unus pannus, ita tres personae sunt unus Deus" ('Legenda aurea'. Hg. v. Th. Graesse [= Anm 114]. S. 73f.). Vgl. zum Bild des Baumes: "Arbor habens in se solis splendorem, cum inciditur, ictum quidem suscipit, splendor autem ab incisione immunis existit" (S. 77.).

¹²² Zusätzlich wird diese Rede des Heiligen durch das Pfingstwunder motiviert, das ihn alle Sprachen beherrschen und vom Geist der Bibel erfüllt sein läßt (vv. 978-84).

der Heilige die Soldaten des Dagnus bekehrt, befindet sich bereits im traditionellen Martyriumsteil der Geschichte, ist aber in der lateinischen 'Passio' nicht vorgebildet.¹²³ Und die volkssprachlichen Bearbeitungen haben ohnehin eher die umgekehrte Tendenz, die *passio* zugunsten der neueren, offenbar als eigentliches Charakteristikum der Christophoruslegende empfundenen Vorgeschichte zu kürzen.¹²⁴

Substantiell enthält die Lehre des Christophorus nichts Neues mehr gegenüber der des Teufels und der des Einsiedlers. Genau darin liegt aber ihre didaktische Funktion: Sie soll im Hinblick auf das Publikum nochmals wiederholen und zusammenfassen, was bisher an Grundlagen aus dem ABC des Glaubens vermittelt worden ist. Christophorus warnt vor dem Teufel (vv. 1190-98), dem er ja selbst begegnet ist und dessen verführerischer Macht er beinahe selbst erlegen wäre;¹²⁵ er preist die Allmacht des Schöpfergottes (vv. 1204-11), für die ihm der Teufel die Augen geöffnet hat; er warnt vor der Sünde, wie er es vom Einsiedler gehört hat, und er ruft wie dieser dazu auf, Gott zu dienen, zu lieben und sich seiner Liebe zu den Menschen würdig zu erweisen (vv. 1212-14).¹²⁶

Auch sonst werden im Werk immer wieder einzelne Punkte aus ebendiesem eng begrenzten und damit leicht memorierbaren katechetischen Repertoire in Erinnerung gerufen, meistens kurz und wohl dosiert, um außerhalb der drei großen Lehren die Erzählung nicht zu sehr zu überladen. Bei seiner Konfrontation mit dem Christenverfolger Dagnus spricht der Heilige die Themen Trinität und Erbsünde an.¹²⁷ Der Exkurs in vv. 757-820 vermittelt in erster Linie naturkundliches Standardwissen über die vier Elemente, bleibt aber durch sein Motto - "alsus hât got gewundert" (v. 781) - auf das Thema von Gott als Herrn der Schöpfung bezogen, das im Lehrgespräch mit dem Teufel begegnet und auch den Beginn des Prologs

¹²³ In der 'Passio Sancti Christophori martyris' wird nur die Freiwilligkeit betont, mit der der Heilige die Soldaten begleitet (vgl. S. 521 in Rosenfelds Edition [= Anm. 103] und vv. 1182f. im Prager 'Christophorus'), und die 'Legenda aurea' beschränkt sich auf die Feststellung: "Ipse autem eos ad fidem convertit" (hg. v. Th. Graesse [= Anm. 114]. S. 433). Im 'Christophorus A' (= Anm. 109) und im 'Christophorus C' (= Anm. 109) fehlt die Episode ganz.

¹²⁴ Vgl. oben Anm. 106.

¹²⁵ Vgl. auch zu vv. 1193f. die vv. 533f. aus der Einsiedlerrede.

¹²⁶ Vgl. dazu auch vv. 530-32, 567f. aus der Einsiedlerrede.

¹²⁷ Beides fehlt in der Parallelstelle der lateinischen 'Passio' mit der sich ansonsten der Prager 'Christophorus' hier ganz wörtlich berührt. Vgl. etwa: "Utinam audires me, et adores Deum, qui fecit caelum et terram, quoniam potest te liberare de igne et dimittere peccata tua" (S. 522 in Rosenfelds Edition [= Anm. 103]) und vv. 1261-67 im Prager 'Christophorus'.

(v. 1-20) beherrscht. Und die beim Auftritt der Prostituierten vor dem unanfechtbaren Diener Christi eingeschobene Liste von Beispielen aus dem Alten Testament, in denen Frauen eine verhängnisvolle Rolle für Männer spielen (vv. 1370-96), übt weiter in das typologische Denkmuster ein, das zuvor der Einsiedler gelehrt hat. Eine Reihe von Sentenzen wie: "man vindet got swâ man in suochet" (v. 941) oder "arbeit durch got ist guot vür sünde" (v. 856)¹²⁸ runden das Bild dieses trotz der eingestreuten höfischen 'Köder' ganz auf Katechese hin orientierten Legendendiskurses ab.

Damit dürfte zur Genüge demonstriert worden sein, daß diese Christophoruslegende es verdient, als pädagogisches Kabinettstück 'entdeckt' zu werden. Die vom Text implizierten Adressaten bewegen sich freilich zumindest hinsichtlich der Glaubensreife im Vergleich zu denjenigen Hugos von Langenstein auf dem Niveau von ABC-Schützen. Welten trennen sie von dem elitär-gelehrten Publikum der metrischen Christophoruslegende Walthers von Speyer. Und der Vergleich der in ihrer Konkretheit ganz naiv scheinenden Trinitäts-'Experimente' mit der Trinitätsspekulation in Hincmars Remigiuslegende¹²⁹ macht geradezu schmunzeln.

Eben in diesem pädagogisch kompetenten Eingehen auf die Bedürfnisse der Adressaten (nicht zuletzt natürlich im Sinn des eigenen Wirkungsinteresses) liegt aber die eigentliche Leistung des Bearbeiters, der die Leistungsfähigkeit der Gattung Legende mit ihren weitgespannten diskursiven Anpassungsmöglichkeiten voll ausschöpft. Daß dagegen ein normativer, auf die möglichst einfache Vermittlung von Geschehen fixierter Gattungsbegriff den Blick für die Quintessenz der Legende allgemein und für den einzelnen Text im besonderen verstellt, zeigt Schönbachs negatives Pauschalurteil über den Prager 'Christophorus':

ein bedeutender fehler des werkes ist die immer wider sich vordrängende sucht, mit dürrer spruchweisheit und kümmerlicher gelehrsamkeit staat zu machen. die erzählung wird dadurch an manchen stellen unterbrochen [...].¹³⁰

Das Urteil blieb als solches bis heute unwidersprochen, auch wenn die spärliche jüngere Forschung stärker das höfische Moment dieser Legendenversion betont. Das Etikett der "Verhöfischung"¹³¹ trifft aber

¹²⁸ Derartige Sentenzen können gelegentlich auch in predigthafte Paränese übergehen (vgl. vv. 1153-66 oder vv. 1895-1918).

¹²⁹ Vgl. dazu oben in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.2.2.

¹³⁰ Sanct Christophorus. In: ZfdA 26 (= Anm. 109). S. 84.

¹³¹ Vgl. Szövérfy: Die Verhöfischung (= Anm. 110).

seinerseits, wie meine Ausführungen belegen, den Kern nicht, denn beim Prager 'Christophorus' läßt sich gerade nicht von einer "höfisch bestimmten Fassung"¹³² sprechen - Szövérfy glaubt sie sogar auf eine Stufe mit Reinbots 'Georg' stellen zu können¹³³ -, sondern von einer katechetisch bestimmten Fassung für ein höfisches Publikum. Anders als bei dem Hofdichter Reinbot und seiner im folgenden Abschnitt untersuchten Legende des Ritterheiligen Georg, sollte hier nichts anderes als das Interesse für "geistlich rede" geweckt werden. Dieses Interesse ist ja nicht umsonst zum Schluß am Beispiel des bekehrten Herrschers Dagnus hervorgehoben (vv. 1978-83).

1.1.4. **Legende als höfisch-repräsentative Dichtung: Der 'Georg' Reinbots von Durne**

Schon seit der Karolingerzeit wurde Georg, der aus dem byzantinischen Osten stammende *miles* und *comes* als Schirmherr der führenden Kriegerschichten im Reich verehrt. V.a. aber seit der Kreuzzugsbewegung stieg Georg als Verkörperung des christlichen Kämpfers gegen die Heiden zum beliebtesten adligen Ritterheiligen überhaupt auf.¹³⁴ Damit konnte seine Legende im Gegensatz zu den Legenden der anderen bisher betrachteten Heiligen schon auf der Ebene der *histoire* eine standesspezifische Signalwirkung ausstrahlen, die sich durch die diskursive Gestaltung noch verstärken ließ.

Eine derartige höfisch-repräsentative Signalwirkung eignet in besonderem Maße der Bearbeitung des Hofdichters Reinbot von Durne,¹³⁵ die im Auftrag des Herzogs Otto II. von Bayern zwischen 1235 und 1253,

¹³² 2Vf. Bd. 1. Sp. 1232.

¹³³ Vgl. Szövérfy: Die Verhöfischung (= Anm. 110). S. 26f.

¹³⁴ Vgl. zusammenfassend W. Haubrichs: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein/Ts. 1979. S. 403 und M. Schwarz: Der heilige Georg - Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Diss. (masch.) Köln 1972. S. 53-59.

¹³⁵ Zitiert wird nach der heute maßgeblichen Edition: Der heilige Georg Reinbots von Durne. Nach sämtl. Hss. hg. v. C. v. Kraus. Heidelberg 1907.

wahrscheinlich aber nach 1246, entstanden ist.¹³⁶ Ein bezeichnendes Licht auf die Funktion dieses Werkes wirft schon der in der Legendenliteratur durchaus nicht alltägliche Befund, daß sowohl Auftraggeber als auch Verfasser bekannt sind: Der Erzähler holt nämlich im Prolog zu einem Lobpreis des Gönners und dessen ganzer Familie aus (vv. 1-45) und stilisiert dann sich selbst zum Literaten (vv. 46-70), der sich keineswegs im gängigen topischen Fahrwasser der Legendenprologe seiner Dichterkollegen von der höfischen Literatur distanziert,¹³⁷ bevor er den Fürsten Georg als exklusiven Protektor der "riterschaft" rühmt (vv. 71-95).

Um aber den 'Sitz im Leben' wirklich auf den Punkt bringen zu können, muß zuerst die Machart des Werkes genauer untersucht werden, und zwar vor dem Hintergrund der Legendentradition im allgemeinen und der Georgslegende im besonderen. Diese an sich selbstverständliche Tatsache bedarf hier der besonderen Erwähnung, weil es bisher in der Forschung meist üblich war, den 'Georg' unmittelbar und ausschließlich an Wolframs 'Willehalm' zu messen.¹³⁸ Abgesehen davon, daß Reinbot im Prolog den 'Willehalm' ja weniger als direktes literarisches Vorbild nennt, sondern v.a. deshalb, um im Rahmen seines Gönnerpreises den Wittelsbacher Otto II. auf eine Stufe mit Wolframs berühmtem Mäzen, dem Landgrafen Hermann von Thüringen, zu stellen (vv.34-43),¹³⁹ führt ein Maßstab, der Gattungsdifferenzen nivelliert bzw. Gattungskonzepte nicht reflektiert,

136 Vgl. vv. 13-16, die auf die durch Verheiratung der Kinder gefestigte Beziehung der Wittelsbacher mit dem staufischen Kaiserhaus anspielen; gemeint ist dabei weniger die 1235 geplante, aber nicht zustandegewordene Vermählung einer Tochter Ottos mit Konrad (IV.) als die 1246 geschlossene Ehe zwischen der Herzogstochter Elisabeth und König Konrad. 1253 ist das Todesjahr Ottos. - Zur mittelhochdeutschen Literatur am Wittelsbacher Hof allgemein vgl. H. Brunner: "Ahi, wie werdlichen stat der hof in Peierlande!". In: Wittelsbach und Bayern. Bd. I/1: Die Zeit der frühen Herzöge. Hg. v. H. Glaser. München 1980. S. 496-511.

137 Vgl. oben S. 110f.

138 Ausgenommen sind hier G. Vollmann-Profe (Der Prolog zum 'Heiligen Georg' des Reinbot von Durne. In: Befund und Deutung. Fs. f. H. Fromm. Hg. v. K. Grubmüller. Tübingen 1979. S. 320-41) und die reflektierte Darstellung von E. Kleinschmidt (Literarische Rezeption und Geschichte. Zur Wirkungsgeschichte von Wolframs 'Willehalm' im Spätmittelalter. In: DVjs 48 [1974]. S. 607-11). Vgl. auch den Artikel *Reinbot von Durne* von W. Williams-Krapp. In: ²Vf. Bd. 7. Sp. 1158f.

139 Grundlegend zum Prolog vgl. Vollmann-Profe: Der Prolog zum 'Heiligen Georg' (= Anm. 138).

notwendig zu Fehleinschätzungen.¹⁴⁰ Ähnliches war bereits bei Hugos 'Martina' und beim Prager 'Christophorus' zu beobachten. So etablierte sich auch im Hinblick auf Reinbots Dichtung die These, daß es sich um ein kläglich mißlungenes Machwerk handle, und zwar um das eines an seinem Vorbild Wolfram gescheiterten 'Epigonen'.¹⁴¹

Ohne daß nun im Gegenzug der 'Georg' ganz und gar zu einer Standardlegende glattgebürstet werden soll,¹⁴² muß an erster Stelle hervorgehoben werden: Was die Ebene der *histoire* angeht, steht Reinbots Werk auf dem Boden der weit und jahrhundertlang verbreiteten Tradition der sog. apokryphen lateinischen Georgslegende¹⁴³ und unterscheidet sich von ihr, wie schon Friedrich Zarncke nicht ohne einen Anflug von Enttäuschung bemerkte, lediglich in der Anordnung der Folter- und Wunderepisoden.¹⁴⁴ Sogar der Drachenkampf, der im Gefolge der Kreuzzüge als neue Episode in die abendländische Georgstradition eindrang und ähnlich wie die jüngere Vorgeschichte bei Christophorus allmählich als das eigentliche Charakteristikum des Heiligen empfunden wurde,¹⁴⁵ fehlt bei Reinbot

¹⁴⁰ Vgl. auch meine allgemeiner gehaltene Charakterisierung von Reinbots Georgslegende in dem von H. Brunner herausgegebenen Band: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart 1993 (= RUB 8914). S. 311-25.

¹⁴¹ Vgl. u.a. R. Friedrich: Geistliches und Höfisches im Heiligen Georg des Reinbot von Durne. Diss. (masch.) München 1951. passim; Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepeik (= Anm. 70). S. 131ff.; V. Mertens: Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in 'Der Heiligen Leben'. In: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978. Hg. v. V. Honemann u.a. Tübingen 1979. S. 274-76. - Die Interpretation von D. Haacke (Weltfeindliche Strömungen und die Heidenfrage in der deutschen Literatur von 1170-1230. Diss. (masch.) FU Berlin 1951. S. 247-92), wonach das Werk geradezu ein Entwicklungsroman sei, soll hier eher als Kuriosum vermerkt werden.

¹⁴² So verhält es sich tendenziell bei K. Brinker: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mhd. Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts. Diss. Bonn 1968. S. 95-168.

¹⁴³ Vgl. dazu J. Matzke: Contributions to the History of the Legend of Saint George with Special Reference to the Sources of the French, German und Anglosaxon Metrical Versions. In: PMLA 17 (1902). S. 464ff. - Die Annahme einer französischen Vorlage (so zuletzt bei Haubrichs: Georgslied und Georgslegende [= Anm. 134]. S. 301 mit ungenauer Interpretation der Prologverse) ist unbegründet.

¹⁴⁴ F. Zarncke: Ueber den althochdeutschen Gesang vom heiligen Georg. In: Berichte über die Verhandlungen d. kgl.-sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse 26 (1874). S. 6.

¹⁴⁵ Zur Genese der Episode vom Drachenkampf vgl. Haubrichs: Georgslied und Georgslegende [= Anm. 134]. S. 313-15.

noch.¹⁴⁶ Nur die Vorgeschichte mit Georgs Brüdern Demetrius und Theodorus scheint sich von der Georgstradition abzuheben. Aber selbst hier sprechen einige Indizien dafür, daß sie zumindest in ihren Grundzügen bereits in Reinbots Quelle vorgebildet war,¹⁴⁷ wenngleich diese selbst heute nicht mehr erhalten bzw. bekannt ist. Unabhängig davon unterstreicht aber die Ausführlichkeit, mit der Reinbot die Vorgeschichte vermittelt, die Relevanz, die er ihr beimaß. So ist es denn auch gerade diese Partie des Werkes, und nur sie, in der auf der Ebene der *histoire* zumindest Anklänge an Wolframs 'Willehalm' bzw. Konstellationen begegnen, die sich als Anspielungen auf den 'Willehalm' profilieren und von einem literarischen Kennerpublikum als solche interpretieren ließen.¹⁴⁸ Um so aufschlußreicher für das von Reinbot offenbar sehr wohl reflektierte Differenzverhältnis zwischen seiner Georgslegende und Wolframs 'Willehalm' (wie im übrigen auch für die wesentlichen Unterschiede des 'Willehalm' zur Gattung Legende) ist es aber, hier zunächst einmal tatsächlich diese beiden Werke miteinander zu vergleichen. Als Ausgangspunkte bieten sich dabei in Reinbots Dichtung das Initialmotiv des Erbes und die Klage des Demetrius über den Verlust Georgs an.

Die Frage des Erbes löst sich im 'Georg' völlig unproblematisch: Die Brüder Theodorus und Demetrius beschließen von sich aus, zugunsten des Heiligen auf ihre Besitzansprüche zu verzichten (vv. 185-296), und ziehen nach Spanien, um dort gegen die Heiden zu kämpfen, während Georg seinerseits in Kappadozien sein Leben als 'Kreuzritter' der Ausbreitung des Christentums verschreibt. Im 'Willehalm' ist dagegen die Lage komplexer: Wie seine Brüder vom Erbe verstoßen, um sich nach dem Wunsch

¹⁴⁶ In der spätmittelalterlichen Reinbot-Rezeption in 'Der Heiligen Leben' und im Zürcher 'Georg' wird denn auch stets der Drachenkampf ergänzt (vgl. dazu unten die Abschnitte 2.1.2.2. und 2.2.2.1.). - Umgekehrt diente ein lateinisches Reinbot-Resümee als Ergänzung zur Georgslegende der 'Legenda aurea' (vgl. K. Kunze: Lateinische Adaptation mittelhochdeutscher Literatur. Mit Edition der 'Infantia Jesu' nach Konrad von Fussesbrunnen. In: Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. K. Ruh zum 75. Geburtstag. Hg. v. K. Kunze u.a. Tübingen 1989. S. 62).

¹⁴⁷ Im Echternacher Reliquienverzeichnis von 1039 erscheint immerhin wie bei Reinbot Demetrius als Georgs Bruder (vgl. Haubrichs: Georgslied und Georgslegende [= Anm. 134]. S. 242). Außerdem erweisen quellengeschichtliche Untersuchungen die Existenz verschiedener, wenngleich nicht mit Reinbot deckungsgleicher Vorgeschichten (vgl. Haubrichs: Georgslied und Georgslegende [= Anm. 134]. S. 238-42).

¹⁴⁸ Kraus geht aber in der Einleitung zu seiner Edition (= Anm. 135) natürlich viel zu weit mit seiner These, die Vorgeschichte sei überhaupt dem Vorbild des 'Willehalm' nachgebaut (S. LXXXIV).

des Vaters aus eigener Kraft Besitz, Ansehen und - ein in der Legende für den Heiligen völlig inexistenten Bereich - die Gunst edler Damen zu erwerben,¹⁴⁹ gewinnt hier der Held die Liebe der Heidin Gyburc für sich selbst und für seinen Glauben. Die Auseinandersetzung um das Erbe, die der Erzähler ja auch als den Anfang allen Übels beklagt (vv. 7.16ff., 14.1-3), provoziert so die leidvolle, höfische und geistliche Werte konflikthaft verquickende Auseinandersetzung zwischen den Christen und dem heidnischen Ehemann bzw. den Verwandten Gyburcs. Daß im Vergleich dazu der 'Georg' ganz eindimensional wirkt, ist aber nichts anderes als das Produkt der Intentionalität der Legende. Reinbot thematisiert zwar die für sein Publikum interessante höfisch-politische Frage nach dem Erbe, und er tut dies weit ausführlicher, als es von der Finalität der Geschichte her erforderlich wäre. Seine Antwort auf diese *in nuce* konfliktträchtige Frage aber läßt sich, zumal vor dem Hintergrund des 'Willehalm', als ein geradezu demonstrativ legendengemäßes Gegenstück verstehen. Besitz, Sozialprestige, 'weltliche' Freuden und zwischenmenschliche Leiderfahrung sind in der Legende grundsätzlich kein Thema, das mit der ausschließlich vertikalen, auf Gott hin gerichteten Perspektive konfliktieren könnte.¹⁵⁰ Diese Perspektive teilen und unterstreichen hier auch Georgs Brüder als Nebenfiguren: Ihr Verzicht auf das Erbe basiert auf der Bewunderung von Georgs strahlender Heiligkeit in seinem kompromißlosen Dienst an Gott und kulminiert in einem hymnischen Lobpreis des Heiligen aus dem Mund des Demetrius (vv. 241-95).

Noch deutlicher als die Frage des Erbes illustriert die Klage des Demetrius um Georg (vv. 730-858), die in ihrer geradezu kosmischen Intensität auf die Klage des Willehalm um Vivianz bezogen ist,¹⁵¹ wie bewußt sich Reinbot trotz all seiner literarischen Anspielungen in die Tradition der Legende als Ausgangs- und Zielgattung stellte. Demetrius und Theodorus haben sich voller Sorge auf die Suche nach Georg gemacht, weil sie von den feindlichen Plänen des Christenverfolgers Dacian gehört haben, und sind nach fünfjähriger Trennung erst wieder glücklich mit dem Bruder vereint, als ihnen dieser eröffnet, sich freiwillig und in der Bereitschaft zum Opfertod dem heidnischen Fürsten zu stellen. Wie Willehalm

149 Vgl. Wolfram von Eschenbach. 6. Ausgabe v. K. Lachmann. Berlin/Leipzig 1926 (Nachdruck Berlin 1965). Vv. 5.15-6.18.

150 Vgl. oben S. 23f., 47.

151 Vgl. vv. 60.21-61.17 und auch vv. 51.1-29.

glaubt Demetrius zunächst, den (in diesem Fall erst bevorstehenden) Verlust des geliebten Menschen nicht ertragen zu können, wünscht er in trotziger Verzweiflung, lieber selbst gestorben zu sein. Die ausladende, an dieser Stelle wohl auch als Überbietungsphänomen erklärbare Rhetorik, die Reinbot dabei an den Tag legt, mag bombastisch wirken.¹⁵² Gleichwohl besitzt diese Klage zusammen mit der von ihr provozierten Erwiderung Georgs ihre Funktion, und zwar als legendenspezifische Argumentationsgrundlage, die erneut die Differenz zum 'Willehalm' verdeutlicht. Denn wenn im Unterschied zur Erbschaftsfrage nun tatsächlich ein Wertekonflikt aufscheint - wohlgemerkt aber nur auf der Ebene der Figuren neben dem Heiligen und nicht in diesem selbst -, wenn Demetrius in ohnmächtiger Wut an Georgs Bruderliebe und an seine politischen Verpflichtungen als Landesherr appelliert (vv. 785-796, 839-858), wenn er wie Wolframs Parzival sogar droht, Gott den Dienst aufzukündigen (vv. 797-807), so wird dies allein zum Zweck der Klarstellung inszeniert: Gott steht über den Menschen, der Dienst an ihm über menschlichen Rücksichten. So dementiert Georg mitfühlend, aber bestimmt die Berechtigung, persönliches Leid überzubewerten und sich davon beeinflussen zu lassen (vv. 859-1022). Im Sinn des 'Willehalm' mit seiner mehrdimensionalen Engführung und problembewußten Tiefe ist das freilich nicht. Es ist aber ganz im Sinn der Legende mit ihrer absoluten Konzentration auf Gott und auf das exemplarische Leben des Heiligen in Gott. Daß Reinbot überhaupt die gattungsspezifisch eindeutige Priorisierung vor dem Hintergrund des konfligierenden Potentials so ausführlich expliziert, wie es in der Legendenliteratur keineswegs selbstverständlich ist, unterstreicht seine außerordentlich reflektierte, gelegentlich bis ins Detail spürbare Gattungsbewußtheit.¹⁵³ Gerade sie ermöglicht es ihm, den Legendendiskurs um so intensiver an die Bedürfnisse seines höfischen Publikums anzupassen, an dessen literarische Kennerschaft zu appellieren, Platz für Ausflüge in die *Chanson de geste*

152 Vgl. zuletzt Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 164-67; Mertens: Verslegende und Prosalegendar (= Anm. 141). S. 276f.

153 Reinbot läßt z.B. Demetrius den legendentypischen, von epischer Plausibilität völlig unabhängigen Mechanismus der plötzlichen Erleuchtung reflektieren (vgl. vv. 1035-43). Ein weiteres Beispiel für den bewußten Umgang mit Gattungsmechanismen bietet die Bemerkung, Georgs Brüder seien körperlich gesund, aber im Herzen krank vor Leid (vv. 548-52). Reinbot stellt damit der typischen Haltung der Märtyrerheiligen, die wie Georg körperlich verletzt werden, im aber im Herzen unverseht bleiben, das exakt spiegelverkehrte Gegenstück entgegen.

mit ihren Kampffessschilderungen zu finden (vgl. vv. 1175-1420), aber auch Geistliches in die vertraute höfische Bildlichkeit und Terminologie zu übersetzen.¹⁵⁴

Die Behauptung, "die Abhängigkeit von Wolfram" hätte Reinbot "den Blick auf die gattungsspezifische Differenz des sujets verbaut",¹⁵⁵ fällt offenkundig allein auf den Interpreten zurück. Den einzigen Vorwurf, den man Reinbot machen kann - und darauf laufen letztlich alle Kritikpunkte hinaus -, ist der, eine Legende verfaßt zu haben. Genau das nämlich tat er. Die höfische Zubereitung als solche stellt bloß ein Produkt der gattungstypischen diskursiven Flexibilität dar, auch wenn Reinbot ihre Möglichkeiten tatsächlich bis zur Grenze ausnutzt. Selbst die Einarbeitung literarischer Anspielungen - neben 'Willehalm' und 'Parzival' wird auch Hartmanns 'Erec' zitiert¹⁵⁶ - bewegt sich durchaus innerhalb des Gattungsrahmens: Ein Walther von Speyer etwa stellt hier Reinbot sogar noch weit in den Schatten, nur wählt er seiner Zeit und seinen Adressaten entsprechend statt höfischer Dichtungen 'klassische' Werke antiker Autoren als Zitiergrundlage aus.¹⁵⁷

Auch im Hauptteil, der nun in die typischen Bahnen der Märtyrerlegende einmündet,¹⁵⁸ schlägt sich das für Reinbots Werk charakteristische höfische Oszillieren bei gleichzeitiger Verwurzelung in der Legendentradition nieder: Es zeigt sich, abgesehen von der Fortsetzung der literarischen Zitate (v.a. des 'Parzival'),¹⁵⁹ in der Organisation des Materials, im Rollenspiel des Erzählers und in der Art, wie auch das geistliche, über die Georgslegende hinaus rezipierte Schrifttum eingearbeitet wird.

Reinbot versucht, die paradigmatischen Folter-, Wunder- und Bekehrungsreihen, die in den über Verhör und Haft zur Hinrichtung führenden

¹⁵⁴ Vgl. den 'höfischen' Himmel (vv. 993-97, 5215-32) oder die höfische Verbildlichung der *vanitas* (vv. 1071-79).

¹⁵⁵ Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 140.

¹⁵⁶ Vgl. vv. 1210-12 im Kontext von Georgs Kampffessschilderung:

Dâ moht erholn sich ein man
hêt er dâ heime sich verlegen,
wolt er dâ ritterschêfte pflegen.

¹⁵⁷ Zu Walther von Speyer vgl. oben in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.2.1.

¹⁵⁸ Ein besonderer Akzent liegt lediglich darin, daß Georg zu den besonders privilegierten Märtyrern zählt, die nicht nur auf wunderbare Weise mehrere grausame Foltern und Tötungsversuche überleben, sondern sogar tatsächlich vom Tode wiederauferstehen, bevor sie endgültig hingerichtet werden (vgl. Zwierzina: Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben [= Anm. 108]).

¹⁵⁹ Vgl. die Anspielungen auf Gahmuret (vv. 1560f.), auf Feirefiz (vv. 1676-78), auf Anfortas (vv. 2696-99).

Basisnexus eingebaut sind,¹⁶⁰ enger miteinander zu verknüpfen. Die Motivierungen und Umstellungen tragen dabei eindeutig die Handschrift des höfischen Dichters: Nach der ersten Konfrontation zwischen dem Christenverfolger und Georg kommt es zunächst nur zur Inhaftierung und nicht - wie in den anderen Versionen der Legende¹⁶¹ - zur Folter des Heiligen, weil sich Dacian aufgrund der Wertschätzung, die er für Georg als Fürsten und Ritter hegt (vv. 1755-74), noch stärker an die höfische Etikette gebunden fühlt. Die auf die zweite Konfrontation folgende Inhaftierung Georgs in der Hütte der armen Witwe, die nur bei Reinbot an diese Stelle gerückt ist, fungiert als höfisch motivierte Strafe, um den Heiligen durch demonstrativen Entzug seiner standesgemäßen Umgebung zu demütigen (vv. 1850-55). Das Maienwunder, das Glanz in die ärmliche Hütte bringt, erhält dadurch seinerseits eine dezidiert höfische Note als gottgewollte Wiederherstellung der angemessenen Unterkunft (vv. 1988-1015). Und die aus der dritten Konfrontation resultierende Folter mit dem vergifteten Rad schließlich findet bei Reinbot nicht sofort statt, sondern wird mit der Bekehrung von Alexandrina, der Frau des Heidenherrschers, verschränkt, um so als Ausdruck von Dacians Schmerz über den Verlust der Minne seiner Dame (vv. 3605-26) höfisch begründet zu werden. Die Episodenreihung freilich, mit der die von der sterbenden Alexandrina prophezeite Frist von sechseinhalb Jahren gefüllt ist, in der Georg nach dem Willen Gottes nicht getötet werden kann (vv. 4701-04), verrät dagegen in der Tat eher das Bemühen, das von der Georgstradition Vorgegebene noch unterzubringen.¹⁶² Gerade daran aber wird deutlich, daß Reinbot den Maßstab der Gattung Legende unangetastet läßt, auch wenn er hier zumindest im Detail noch weiter höfisch zu motivieren strebt: Das Sargwunder fungiert aus Dacians Sicht als höfisches Spiel (vv. 5078-92), und das Wunder von den begrüntem Thronsesseln (vv. 5573-5646) anlässlich der

¹⁶⁰ Vgl. dazu oben in Teil I der Arbeit das Kapitel 1.

¹⁶¹ Einen guten Überblick über die Reihenfolge der Episoden in den verschiedenen Versionen gibt das Schema bei Haubrichs: Georgslied und Georgslegende (= Anm. 134). S. 235.

¹⁶² Dadurch, daß im 'Georg' erst hier der Heilige vom Tode wiederaufersteht, während er in den lateinischen Versionen der Reinbot zugehörigen Gruppe schon bei der Radfolter zum ersten Mal stirbt und wiederaufersteht (vgl. das Schema bei Haubrichs: Georgslied und Georgslegende [= Anm. 134]. S. 235), erzielt Reinbot aber immerhin strukturell eine Steigerung. Außerdem ist die von Dacian veranlaßte Zersägung Georgs hier noch insofern unmittelbar an Alexandrinas Prophezeiung zurückgebunden, als sie die Probe aufs Exempel liefert, daß der Heilige vor Ablauf der Frist nicht endgültig getötet werden kann (vgl. vv. 4861-66).

Bewirtung des Heiligen durch die Fürsten an Dacians Hof ist als Produkt der höfischen Erzählkultur hingestellt.

Die Art, wie sich der Erzähler selbst in Szene setzt und mit seinem Publikum kommuniziert, erinnert insgesamt an die Margaretenlegende von Wetzlar, dem Freund Rudolfs von Ems, deren Vermittlungsweise oben als eine gesprächsähnliche Aneignung des Materials *inter pares* beschrieben wurde.¹⁶³ Bei Reinbot profiliert sich freilich der Erzähler ebenso wie das (fiktive) Publikum, das sich selbst direkt mit Fragen oder sogar Kommentaren in geschliffener Rede am 'Gespräch' beteiligt (vv. 2857-2900, 4781-4825), noch weit dominanter und insbesondere literarisch raffinierter. Er bringt dabei Merkmale des höfischen Romans und der Heldenepik ins Spiel. Seine 'biographische' Bemerkung (vv. 1926-34) ist nicht nur eine literarische Anspielung an Wolframs Armutsklage im 'Parzival',¹⁶⁴ sondern dient überhaupt der Erzählerinszenierung nach dem Muster des höfischen Romans, der demutsvolles Zurücktreten ebenso fremd ist wie der paränetische oder didaktische Zeigefinger eines hierarchischen Diskurses. Wo sich in der Legende Unzulänglichkeitsbeteuerungen auf die Darstellungen religiöser Inhalte und Mysterien beziehen, begegnen sie hier vorrangig bei 'weltlichen' Themen und unterstreichen so die literarische Ambitioniertheit von Autor wie Publikum¹⁶⁵. Der *Chanson de geste* entlehnt Reinbot Interjektionen wie etwa das bekannte *avoy*, die er denn auch mit besonderer Vorliebe im Kontext von Kampfschilderungen (und dort auch innerhalb der Figurenrede) einsetzt.¹⁶⁶ Unheilsschwangere Vorausdeutungen nach Art der Heldenepik (vgl. vv. 1454f., 1492) treten neben die legendentypischen Vorausdeutungen, die irdisches Leid zwar ankündigen, es aber in der Geborgenheit posthumer Heilsgewißheit aufheben (vgl. vv. 395-404).

Überhaupt vergißt Reinbot keineswegs die geistliche Ausrichtung seines Werkes und gestaltet v.a. die Dialoge zwischen Georg und Dacian bzw. Alexandrina zu breiten, substantiell freilich ganz konventionellen Religionsgesprächen aus.¹⁶⁷ Sie mögen teilweise in seiner Quelle bereits

¹⁶³ Vgl. oben S. 109f.

¹⁶⁴ Vgl. vv. 184.27-185.11 in Lachmanns Edition (= Anm. 149).

¹⁶⁵ Vgl. vv. 688ff., 1459f. in Reinbots 'Georg' gegenüber vv. 623ff. im Prager 'Christophorus' (In: ZfdA 26 [= Anm. 109]).

¹⁶⁶ Vgl. etwa vv. 1126, 1232, 1239, 1346, 1379, 1388, 4765, 5008, 5042, 5505, 5522.

¹⁶⁷ Vgl. Schenkheld: Die Religionsgespräche (= Anm. 119). S. 34-39, 65-68, 82, 87.

vorgebildet gewesen sein. U.a. Konrad von Heimesfurt scheint Reinbot zusätzlich zitiert zu haben.¹⁶⁸ Sicher von ihm selbst stammt der rhetorische Prunk, dem diese Passagen überhaupt erst ihren Umfang verdanken. Diese in der Forschung viel geschmähte aufwendige Rhetorik findet als Anknüpfung an die Tradition des *sermo grandis*, dem im Mittelalter selteneren, aber lebendig gebliebenen Gegenstück zu dem von christlicher Demut inspirierten *sermo humilis*,¹⁶⁹ durchaus ihre stil- und gattungsgeschichtliche Legitimation. Die Funktion dieses feierlichen Stils, Gott und seine Heiligen in einer dem ehrwürdigen Gegenstand angemessenen Weise zu preisen, wird im höfischen Bestimmungskontext des 'Georg' aber nicht zuletzt im Sinne einer ständisch-repräsentativen Feierlichkeit aktualisiert. Um eine wirklich didaktisch intendierte Vermittlung religiöser Inhalte wie bei Hugo von Langenstein oder, auf anderem Niveau, im Prager 'Christophorus' geht es hier dagegen kaum.¹⁷⁰ Daß Reinbot, der Hofdichter Ottos II. von Bayern, mit seinem Werk weniger danach strebte, seinen Gönner zu belehren oder gar zu ermahnen, sondern danach, die Hofgesellschaft als privilegierte christliche Heilsgemeinschaft zu idealisieren, läßt sich m.E. besonders eindrücklich an der Tugendburgallegorie demonstrieren (vv. 5751-5898). Sie wurde bezeichnenderweise als deplaziertes Imitat der höfischen Meister angesehen,¹⁷¹ obwohl sie in Wirklichkeit an die in der geistlichen Literatur verbreitete Allegorie von der Burg Sion anknüpft.¹⁷² Der Vergleich damit ist allerdings signifikant: Während dort die Perspektive auf der Abwehr der von außen feindlich anstürmenden Sünden liegt und so ein stark asketisch-exhortativer Zug in den Vordergrund tritt,

168 Vgl. W. J. Hoffmann: Konrad von Heimesfurt. Untersuchungen zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke "Unser vrouwen hinvar" und "Urstende". Diss. (masch.) Trier 1987. S. 562-57. Vgl. ferner die Quellenhinweise von Kraus zu vv. 2561 im Apparat der Edition (= Anm. 135) auf S. 265f.

169 Zu dieser Stildiskussion in der mittelalterlichen Hagiographie vgl. G. Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (= Med. Aev. 12). S. 138-62.

170 Der Selbstverständlichkeit, mit der im Reinbot-Artikel in ²Vf. (= Anm. 138) von "didaktischen Zwecken" bzw. von "didaktischen Einlagen" gesprochen wird (Sp. 1158 bzw. 1159), kann ich mich nicht anschließen.

171 Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 171-73. Vgl. zur Tugendburgallegorie auch Brinker: Formen der Heiligkeit (= Anm. 142). S. 161ff.

172 Vgl. etwa die 'Tochter Syon' in der Bearbeitung Lamprechts von Regensburg (vv. 135-255 in der Edition von K. Weinhold: Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon. Paderborn 1880; vgl. dort auch S. 18 und S. 497f. mit weiteren Belegen).

läßt Reinbot den Grafen von Mayedôn die glanzvolle, höfisch-repräsentative Innenausstattung der Burg durch die Tugenden preisen.

Die intensive Verbindung des höfischen Diskurses mit der geistlichen Gattungsbasis der Legende läßt sich funktional aber noch über den allgemeinen Aspekt adliger Selbstdarstellung hinaus im politischen Sinn näher konkretisieren.¹⁷³ Die Regierungszeit von Reinbots Mäzen, Otto II. (1231-1253), bietet ein verwirrendes, von Kämpfen geprägtes Bild. Sie war durch das teils taktische, teils vom Druck der politischen Lage diktierte Schwanken des Herzogs zwischen der Partei des Kaisers und der des Papstes charakterisiert, das obendrein noch ein stets kontrapunktisches Paktieren des bayerischen Klerus und seiner weltlichen Verbündeten begleitete.¹⁷⁴ Der Zusammenhang zwischen dieser Konstellation und dem Werk des Hofdichters Reinbot wurde schon mehrmals herzustellen versucht, bedarf aber der Korrektur bzw. der Spezifizierung. Denn aufgrund unserer Situierung und Interpretation des 'Georg' kann dieser Zusammenhang weder darin liegen, daß sich "die Unmöglichkeit, die geistliche und weltliche Macht zu balancieren", ganz unwillkürlich auch in der "prekären Synthese von Legende und Ritterroman" spiegle.¹⁷⁵ Noch kann der Schlüssel allein in der These liegen, Reinbot habe angesichts der verwirrten Lage im Herzogtum "als Weg für den einzelnen persönliche Frömmigkeit, Gottesliebe und die Ausrichtung am heiligen Beispiel - auch ohne oder sogar gegen die offizielle Kirche" empfehlen wollen.¹⁷⁶ Gerade Ottos letzte Lebensphase seit dem Ende der 40er Jahre des 13. Jahrhunderts - also nach der Verheiratung seiner Tochter mit Kaiser Friedrichs Sohn Konrad, auf die Reinbot in den Versen 13-16 wahrscheinlich anspielt - verrät das Bemühen des Herzogs, die weltliche und die kirchliche Seite für sich selbst und für sein Land untereinander zu versöhnen. Er strebte deshalb danach, einerseits der staufischen Sache treu zu bleiben, andererseits aber auch Einvernehmen mit den Bischöfen zu er-

¹⁷³ Die höfische Stilisierung ist keineswegs bloß "Staffage" (so u.a. auch Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik* [= Anm. 70]. S. 177; ähnlich auch Mertens: *Verslegende und Prosalegendar* [= Anm. 141]. S. 275).

¹⁷⁴ Vgl. *Handbuch der bayerischen Geschichte*. Begr. v. M. Spindler. Hg. v. A. Kraus. Bd. II: *Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*. 2., überarb. Aufl. München 1988. S. 36-52.

¹⁷⁵ Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik* (= Anm. 70). S. 179.

¹⁷⁶ Vollmann-Profe: *Der Prolog zum 'Heiligen Georg'* (= Anm. 138). S. 340.

zielen, um Bann und Interdikt wieder rückgängig zu machen.¹⁷⁷ Und genau auf diese Ausgleichsintention antwortet Reinbots Dichtung: Sie konnte sowohl auf die politische Signalwirkung des markanten höfischen Diskurses in Richtung weltliche Macht setzen als auch auf die der Legende in Richtung Kirche. Denn mit Georg wurde ja ein adliger Ritter und zugleich ein jahrhundertlang etablierter offizieller Heiliger als Held ausgewählt, dessen Legende sich im Gegensatz zum 'Willehalm' (und ebenfalls zum 'Rolandslied') nicht aus der mit der jeweiligen klerikalen *Vita* gerade konkurrierenden Tradition der *Chanson de geste* ableitete.¹⁷⁸

Insgesamt bestätigt Reinbots Werk das, was ähnlich, wenngleich mit entsprechend unterschiedlichen Auswirkungen, an Hugos Bearbeitung der Martinalegende festgestellt wurde: nämlich daß besonders 'auffällige' Legenden, d.h. solche, die den gattungsspezifischen Spielraum der diskursiven Flexibilität ungewöhnlich stark ausnutzen, auch im Hinblick auf herausgehobene historische Gebrauchssituationen entstanden sind. Während Hugos Werk oben als kompendiöse Legende bezeichnet wurde, ließe sich dasjenige Reinbots als höfische Legende bezeichnen, und zwar mit größerer Berechtigung als alle anderen bisherigen Beispiele von Legendenkommunikation am Hof. Ich habe gleichwohl darauf verzichtet: Zum einen deshalb, weil *höfische Legende*, im Sinn einer "Zwitterform" verstanden,¹⁷⁹ geradezu als Gattungsbezeichnung für den Sonderfall von Hartmanns 'Gregorius' gebraucht wird; eine Zwitterform aber stellt Reinbots Georgslegende nicht dar. Zum anderen, weil umgekehrt der Terminus *höfische Legende* leicht zum undifferenzierten Etikett verkommen kann, mit dem etwa Hartmanns 'Gregorius' und Reinbots 'Georg' in einem Atemzug genannt werden¹⁸⁰ oder auch der Prager 'Christophorus'. Dies aber suggeriert eine spezielle höfische Typik, wie sie im Fall der Legende nicht existiert.

¹⁷⁷ Vgl. Handbuch der bayerischen Geschichte (= Anm. 174). S. 52.

¹⁷⁸ Zu den Viten als klerikale Korrektive der entsprechenden *Chansons de geste* vgl. R. Louis: L'épopée française est carolingienne. In: Coloquios de Roncesvalles. Zaragoza 1956. S. 341ff.

¹⁷⁹ Vgl. Schwietering: Die Demutsformel (= Anm. 52). S. 77.

¹⁸⁰ Vgl. etwa Mertens: Verslegende und Prosalegende (= Anm. 141). S. 266f.

1.1.5.

Zusammenfassung

Die bisher untersuchten volkssprachlichen Märtyrerlegenden lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen: in die Gruppe der Bearbeitungen, die von klerikalen Verfassern stammen, und in eine kleinere Gruppe von Werken höfischer Dichter. Daß hier als Repräsentanten nicht-klerikaler Verfasser überhaupt nur höfische Autoren zu verzeichnen sind, mag teilweise durch die Textauswahl bedingt sein; im folgenden Kapitel über die Bekennerlegenden wird z.B. mit Konrad von Würzburg auch ein städtischer Berufsschriftsteller als Legendenbearbeiter hinzutreten. Gleichwohl bleibt grundsätzlich festzuhalten, daß der Hof als Literatur- und Kulturträger in dieser ersten Phase unseres Untersuchungszeitraums noch eine dominante Rolle spielt. Auch geistliche Verfasser wie der des Prager 'Christophorus' wenden sich v.a. an höfische Adressaten. Klösterliche Laien als Publikum scheinen erst seit dem späteren 13. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung zu gewinnen. Die Laienfrömmigkeitsbewegung mit ihrem starken Zustrom von Frauen zu den neuen Orden brauchte offenbar noch einige Zeit, um ihre auch literarischen Spuren zu zeigen, zumal sich ja wichtige organisatorische Fragen wie die der Zuständigkeit für die *cura monialium* erst zum Ende des 13. Jahrhunderts hin endgültig klärten.¹⁸¹ Im weiteren Sinn läßt sich die 'Martina' des Deutschordensgeistlichen Hugo von Langenstein zu dieser Frömmigkeitsbewegung zählen, auch wenn der Deutsche Orden als solcher in der Kreuzzugsbewegung wurzelte.

Die Haupttendenz der geistlichen Bearbeiter liegt in der Instrumentalisierung der Märtyrerlegende zur Katechese und zur Belehrung, d.h. zur Vermittlung von Wissen, das zwar je nach Situation und Publikum unterschiedlich thematisch dimensioniert und präzisiert, z.T. sogar standesspezifisch aufbereitet werden konnte, substantiell aber grundsätzlich allgemein verbindlich war und als zeitlos galt. Daher rührt nicht nur die häufige Datierungsschwierigkeit der Texte, sondern auch der Befund, daß historische Anspielungen äußerst selten sind. Selbst beim Prager 'Christophorus' bleibt ja die Anspielung auf Friedrich II. in der Vorgeschichte nur eine punktuelle, im Erzählvorgang folgenlose Form der *cap-*

¹⁸¹ Vgl. dazu H. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Darmstadt ⁴1977. S. 199-318; vgl. auch oben im Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.1.1.

tatio benevolentiae. Ihren Schwerpunkt legen statt dessen die geistlichen Verfasser auf diejenigen von der *histoire* vorgegebenen Konstellationen, die für die Lehre fruchtbar gemacht werden können. Das sind besonders Gesprächs- bzw. Redeszenen wie Verhöre, predigthafte Ansprachen des Heiligen an die heidnischen Zuschauer und Bekenntnis- oder Beistandsgebete, die allesamt zum typischen Kernbestand der Märtyrergeschichte gehören. Falls die *histoire* Anknüpfungspunkte dafür bietet, werden darüber hinaus auch andere Dialogsituationen genutzt, v.a. dann, wenn wie etwa bei der Amme und der jungen Margarete oder bei dem weisen Einsiedler und Christophorus zwischen den Gesprächspartnern ein Gefälle an Erfahrungs- oder Glaubenswissen besteht und so die hierarchische Kommunikation zwischen Lehrenden und Lernenden schon von den Protagonisten selbst vorgebildet ist. Von dem Verfahren der Auslegung allerdings, bei dem nicht bloß der Heilige oder andere Figuren als Sprachrohr funktionalisiert sind, sondern der Erzähler als Exeget aus der Geschichte heraustritt und sie auch mit Hilfe weiterer Quellen interpretiert, wird nur in seltenen Fällen so intensiv Gebrauch gemacht wie in Hugos 'Martina'. Hier wird ein großer Schritt von der Legende hin zum Lehrbuch getan und nicht bloß einfaches Grundwissen vertieft.

Die höfischen Dichter stellen dagegen weit weniger das Faktum eines Wissensgefälles zwischen sich und ihren Adressaten heraus und ersetzen dementsprechend den markanten Belehrungs- und Persuasionsimpetus der hierarchischen Kommunikation durch die Artikulation eines gemeinsamen Selbstverständnisses. Innerhalb dieses Rahmens realisiert sich aber auch hier die Legendenvermittlung auf eine unterschiedlich nuancierte Weise, die den jeweiligen Autor-Gönner-Konstellationen und Publikumsbedürfnissen Rechnung trägt. Das Spektrum beinhaltet dabei Diskursformen, die wie bei Wetzlar gar nicht unbedingt prononciert höfisch sind, sondern allgemeiner wie eine laikale Aneignung wirken, der der Hof lediglich das literarische Forum gibt. Es reicht über eine bereits spezifischere, zumindest im Sinne eines literarästhetischen Gemeinschaftserlebnisses höfische Selbstdarstellung wie in der Wallersteinischen Margaretenlegende bis hin zu Reinbotts 'Georg', wo sich die Hofgesellschaft tatsächlich *qua* Legende ein standesexklusives Idealbild gibt und sich selbst feiert. Daß sich hier darüber hinaus mit einer 'klassischen' Märtyrerlegende noch weitere konkrete realpolitische Implikationen verbinden konnten, ist freilich eher als

Ausnahme zu betrachten, die sich aus dem besonderen Status des Helden als Adelsheiligem erklärt.

Was alle Märtyrerlegenden gemeinsam charakterisiert, gleichgültig ob sie von geistlichen oder höfischen Bearbeitern stammen, ist die essentiell gebrauchsfunktionale Ausrichtung, auch wenn sich der Kommunikationskontext selbst nur selten so exakt historisch orten läßt wie bei Reinbot bzw. die Zweckbestimmung als solche bei einer Legende nicht notwendig überhaupt eine historisch spezifische sein muß. Bisweilen tritt die funktionale Perspektivierung sogar derart dominant in den Vordergrund, daß es scheint, als sei eine bestimmte Legende ohnehin weniger um des Heiligen willen denn als Mittel zum Zweck ausgewählt worden. Das gilt speziell für jene Legenden, die schon auf der Ebene der *histoire* entsprechend geeignete morphologische Varianten besitzen, etwa eine signifikante Vorgeschichte wie bei Christophorus und Georg oder eine besonders lange Folter- und Wunderreihe wie bei Martina.

Die hochgradig gebrauchsfunktionale Explizierung, sei sie nun katechetisch-didaktisch oder laikal-höfisch, ist es denn auch, die neben dem sprachtypologischen Unterschied und neben den durch die Umsetzung der lateinischen Prosa in den volkssprachlichen Vers bedingten Längen einen wesentlichen Anteil daran hat, daß die Bearbeitungen der Einzellegenden vielfach deutlich umfangreicher sind als die jeweiligen lateinischen Vorlagen.

Weil sich die volkssprachlichen Legenden in der Regel nicht als bloße Reproduktionen der lateinischen Quellen verstanden, sondern mit der Übertragung stets eine neue, situations- und publikumsspezifische Orientierung verquickt war, begegnen im Prolog oder in anderen theoretischen Äußerungen kaum je kritische Stellungnahmen zu den Vorlagen.¹⁸² Natürlich spielt dabei auch die *veritas latina* eine gewichtige Rolle. Die Tatsa-

¹⁸² Anders verhält es sich etwa beim höfischen Roman, der ja auch innerhalb der volkssprachlichen Sphäre beheimatet ist. Berühmte Beispiele für die kritische Auseinandersetzung mit Vorlagen bzw. Vorgängern bieten hier Chrétien's 'Erec et Enide', Wolframs 'Parzival' und Gottfrieds 'Tristan' (vgl. dazu zusammenfassend W. Haug: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985. S. 101-05, 155ff., 206ff.). - Innerhalb der lateinischen Legendentradition läuft die Kritik an den Vorlagen meist auf eine Diskussion stilistischer und rhetorischer Techniken hinaus, während - zum Leidwesen positivistischer Forschung - kritische Stellungnahmen zur Historizität des Berichteten bzw. entsprechende Korrekturen kaum eine Rolle spielen (vgl. H. Delehaye: Les légendes hagiographiques. Bruxelles ⁴1955. S. 63f.).

che, daß die volkssprachlichen Einzellegenden dieses Untersuchungszeitraumes aufgrund ihrer jeweils strikt auf eine bestimmte Gebrauchsfunktion konzentrierten Vermittlungsperspektive ohnehin weder Anspruch auf kanonische Geltung in Konkurrenz zur Latinität erhoben noch in gegenseitige Konkurrenz zueinander traten, darf hier aber ebenfalls nicht übersehen werden.

Was nun die gattungsgeschichtlichen Konsequenzen dieser gebrauchsspezifischen Orientierung angeht, so bestätigt und konturiert sich das, was schon oben bei der Bestandsaufnahme zu den Margaretenlegenden beobachtet wurde:¹⁸³ daß nämlich die Frage nach der Gebrauchsfunktion einem ausschließlich literarhistorisch fundierten Entwicklungskonzept unbedingt vorzuordnen ist. Hugos voluminöse 'Martina' z.B. darf nicht einfach als unmittelbares Resultat einer allgemeinen enzyklopädischen bzw. kompendiösen Tendenz betrachtet werden,¹⁸⁴ sondern stellt die Antwort auf eine ganz bestimmte historische Gebrauchsfunktion dar. Und erst wenn diese Gebrauchsfunktion es ermöglicht bzw. erfordert, können allgemeinere aktuelle Tendenzen für die diskursive Vermittlung relevant werden, aber auch ältere Vermittlungsmuster im neuen Sinn aktualisiert sein, ohne jedoch - gerade das Beispiel der 'Martina' belegt dies - schon unbedingt die Gattung Legende insgesamt in ihren Sog zu ziehen.

1.2. Bekennerlegenden

Im Gegensatz zu den Märtyrerlegenden bilden die Bekennerlegenden auf der Ebene der *histoire* nicht eine einzige, geschlossene Gruppe. Das liegt daran, daß ihnen, wie im morphologischen Teil der Grundlegung gezeigt, zwar ein typisches Strukturmodell, nämlich das der paradigmatischen Reihung, zugrundeliegt, aber kein gemeinsamer Basisnexus, hinter dem alle Differenzen in Status, Lebens- und Aufgabenraum der Heiligen zu-

¹⁸³ Vgl. S. 115f.

¹⁸⁴ Dahin tendiert etwa K. Stackmann in seinem Artikel *Hugo von Langenstein*. In: ¹Vf. Bd. 5 (Nachträge). Sp. 428.

rückträten wie bei den Märtyrern.¹⁸⁵ Daher werden in diesem Kapitel die Bekenner in drei große Gruppen eingeteilt: in die Kirchenfürsten, die Eremiten bzw. Asketen und in den Typ des aus der Laienfrömmigkeitsbewegung hervorgegangenen *sanctus novus*, den hier der Ordensgründer Franziskus von Assisi repräsentiert. Natürlich kann diese Gruppierung nur den Anspruch erheben, einen möglichst breit gefächerten Querschnitt zu geben, nicht aber den, die Bekennerheiligen in ihrer Totalität zu erfassen. Das ist weder intendiert noch überhaupt möglich. Denn manche Bereiche wie der der monastischen Heiligen werden von der volkssprachlichen Hagiographie bezeichnenderweise in der Regel erst im Zuge der Legendarbearbeitungen abgedeckt, und auch unter den kirchlichen Würdenträgern sind es ja nur einige bekannte Heiligenleben wie etwa das des Papstes Silvester oder des Bischofs Servatius, die häufiger und bereits in dieser ersten Phase unseres Untersuchungszeitraums als Einzellegenden in die Volkssprache übertragen wurden.¹⁸⁶

Ein weiterer Unterschied zu den Geschichten der 'klassischen', frühchristlichen Märtyrer besteht in dem potentiell stärkeren Aktualitätsbezug, der dort, wo er bearbeitungsstrategisch relevant wird, das Vermittlungsspektrum bei den Bekennerlegenden gegenüber dem der so häufig auf 'zeitlose' Katecheseinhalte zugeschnittenen Märtyrerlegenden verschiebt. Dieser Aktualitätsbezug muß dabei nicht immer nur ein strikt politischer sein, wie er zumal bei Legenden heiliger Amtsträger schon in der erzählten Geschichte selbst vorgebildet ist bzw. sich nachträglich in sie hineinprojizieren läßt. Er kann auch in *imitatio*-Konzepten liegen, die am Beispiel des Heiligen frömmigkeitsgeschichtlich dominierende Werte demonstrieren und propagieren, während eine direkte Nachahmung der 'klassischen' Märtyrerheiligen im christlichen Mittelalter ja von vornherein kaum mehr in Frage kam.

¹⁸⁵ Vgl. auch P. Dinter (Die Armenfürsorge in Bischofsviten des 10. bis 12. Jahrhunderts. In: *Arbor amoena comis. 25 Jahre mlat. Seminar Bonn. 1965-90.* Hg. v. E. Könsgen. Mit einer Einl. v. D. Schaller. Stuttgart 1990. S. 142), der feststellt, daß es dann, wenn ein Bischof Märtyrer war, stets darauf ankam, sein Leben ganz auf das Martyrium hin zu perspektivieren, während andere, spezifische Taten als Heiligkeitsbeweise zurücktraten.

¹⁸⁶ Eine Untersuchung wie die O. Köhlers (Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts. Berlin 1935) wäre deshalb im volkssprachlichen Bereich auch für das 12. und 13. Jahrhundert noch gar nicht durchführbar.

1.2.1. Kirchenfürsten: Heiligkeit und öffentliches Amt

1.2.1.1. Papst Silvester ('Kaiserchronik', 'Trierer Silvester', Konrad von Würzburg)

Die Ära des in der Regierungszeit Konstantins d. Gr. lebenden Papstes Silvester markiert das offizielle Ende der Christenverfolgung. Die Silvesterlegende thematisiert denn auch auf höchster politischer Ebene das Verhältnis von *imperium* und *sacerdotium* und diente in der Form der 'Actus Silvestri' als Quelle für das 'Constitutum Constantini'.¹⁸⁷ Die Diskussion um diese ihrerseits schon legendäre, erst im 15. Jahrhundert als Fälschung erkannte Konstantinische Schenkung bzw. die Diskussion um das Machtverhältnis von Kaisertum und Papsttum gewann seit dem Investiturstreit auf kurialer wie imperialer Seite an Schärfe¹⁸⁸ und hat "viele Federn in Bewegung gesetzt".¹⁸⁹ Kaum überschaubar ist daher auch die Verbreitung der verschiedenen Varianten der lateinischen Silvesterlegende.¹⁹⁰ Fest steht aber seit Levison, daß sich die Überlieferung auf zwei Ursprungsfassungen zurückführen läßt, die später

187 Vgl. W. Levison: Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende. In: W. L.: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1948. S. 395ff. (Erstabdruck des Aufsatzes in: Miscellanea Francesco Ehrle. Rom 1924. II. S. 159-247).

188 Vgl. etwa H.-W. Goetz: Fälschung und Verfälschung der Vergangenheit. Zum Geschichtsbild der Streitschriften des Investiturstreits. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH. München, 16.-19. September 1986. Teil I: Kongreßdaten und Festvorträge. Literatur und Fälschung. Hannover 1988 (= MGH. Schriften. 33/I). S. 165-88. - Aus der umfangreichen Literatur zur Konstantinischen Schenkung sei hier nur hingewiesen auf J.J.I. v. Döllingers materialreiche und ihrerseits schon zum kirchenhistorischen Dokument gewordene Zusammenstellung verschiedener Tendenzen der Interpretation und Instrumentalisierung des 'Constitutum Constantini' (Papstfabeln des Mittelalters [Neuausgabe v. G. Landmann auf der Grundlage d. Erstausgabe von 1863]. Essen 1991. S. 81-95); einen grundlegenden Überblick gibt G. Laehr: Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Berlin 1926 (= Hist. Studien 166). Zur neueren Forschung vgl. H. Fuhrmann: Artikel *Constitutum Constantini*. In: TRE 8 (1981). S. 196-202 (mit weiterer Literatur); ders.: Artikel *Konstantinische Schenkung*. In: Lexikon d. Mittelalters. Bd. 5. Sp. 1385-87 (mit Literatur bis 1990).

189 Levison: Konstantinische Schenkung (= Anm. 187). S. 390.

190 Levison: Konstantinische Schenkung (= Anm. 187). S. 396.

unterschiedlichste Mischverhältnisse eingehen konnten:¹⁹¹ auf die Ursprungsfassung A1 und auf die Ursprungsfassung B1, die neben einer Reihe von Unterschieden im Detail anders als A1 die Drachenkampfepisode schon vor die Aussatzheilung, die anschließende Privilegieneinsetzung und den Religionsdisput stellt und zudem beim Disput auf die Einführung der beiden Schiedsrichter Craton und Zenophilus verzichtet, um Konstantin diese Funktion selbst übernehmen zu lassen.

Hier stehen drei volkssprachliche Bearbeitungen im Vordergrund: die Version in der 'Kaiserchronik', der 'Trierer Silvester' und die Silvesterlegende Konrads von Würzburg. Diese Fassungen umschließen den Zeitraum von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhundert hinein und haben sowohl am Zweig A der Silvestertradition teil ('Kaiserchronik', 'Trierer Silvester') als auch am Zweig B (Konrad von Würzburg).

Die 'Kaiserchronik', die wohl aus Regensburg stammt und von einem (oder mehreren) Geistlichen um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfaßt wurde,¹⁹² ist die erste deutsche Reimchronik¹⁹³ und konzentriert sich ganz auf die Geschichte des Römischen Reiches.¹⁹⁴ Angesichts der herausragenden historischen Bedeutung Konstantins ist der Silvester-Teil nicht von ungefähr als umfangreicher und zentraler Abschnitt innerhalb

¹⁹¹ Levison: Konstantinische Schenkung (= Anm. 187). S. 436-44. Zu den in Einzelheiten nötigen Modifikationen vgl. Pohlkamp: *Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung. In: Fälschungen im Mittelalter. Teil II: Gefälschte Rechtstexte. Der bestrafte Fälscher. Hannover 1988 (= MGH. Schriften. 33/II). S. 419-21, 427f.; vgl. auch W. Pohlkamp: Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri. In: Frühmittelalterl. Studien 18 (1984). S. 357-400. Pohlkamp bereitet auch eine Edition der ältesten Fassung A1 vor. - Die Silvesterlegende aus dem bereits öfter herangezogenen 'Sanctuarium' des Mombricitus gehört zu den Mischredaktionen und ist daher, für sich genommen, als Vergleichsbasis problematisch (vgl. Levison: Konstantinische Schenkung [= Anm. 187]. S. 398f., 444; Pohlkamp: *Privilegium ecclesiae Romanae*. S. 418.

¹⁹² Zusammenfassend zu den äußeren Daten der 'Kaiserchronik' und zur entsprechenden Forschungsdiskussion vgl. Bumke: Mäzene im Mittelalter (= Anm. 10). S. 79-84 sowie E. Nellmanns Artikel *Kaiserchronik*. In: ²Vf. Bd. 4. Sp. 951-54.

¹⁹³ Vgl. E.F. Ohly: Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung. Darmstadt ²1968. S. 15f., 236f.

¹⁹⁴ Vgl. Ohly: Sage und Legende (= Anm. 193). S. 13, 34 sowie E. Nellmann: Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit. Annolied - Kaiserchronik - Rolandslied - Eraclius. Berlin 1963. S. 89.

des Werkes profiliert und stellt so einen exemplarischen Fall für die volkssprachliche Rezeption der Legende im chronikalischen Kontext dar.

Es ist Ohlys Verdienst, auf den selbständigen und zielbewußten Umgang der 'Kaiserchronik' mit ihren Vorlagen aufmerksam gemacht und auch für den Silvester-Teil die Quellenspekulationen bzw. vorschnellen Quellenzuweisungen der älteren Forschung revidiert zu haben, die durchweg darauf hinausliefen, alle Abweichungen prinzipiell entweder einer unbekannten Vorlage zuzuschreiben oder aber dem Bearbeiter als vermeintliche Fehler anzukreiden.¹⁹⁵

Ohlys Ansatz, diese Abweichungen auf eine bewußte Zielsetzung hin zu befragen, führte Nellmann mit Umsicht für den Silvester-Teil weiter, auch wenn hier die genaue Vorlage nicht bekannt ist. Nellmann sieht neben der antigriechischen Tendenz die programmatische Leitidee der 'Kaiserchronik' in dem (vielleicht durch die Konstellation in Regensburg als Herzogsresidenz und Bischofssitz¹⁹⁶ modellhaft vorgeprägten) Plädoyer für eine gemeinsame reichspolitische Verantwortung von Kaiser und Papst und exemplifiziert dies anhand des zum sechstätigen 'Schöpfungswerk' stilisierten¹⁹⁷ einträchtigen Zusammenwirkens von Konstantin und Silvester bei der Gesetzgebung.¹⁹⁸ Mindestens ebenso augenfällig manifestiert sich die gleichberechtigte Kooperation aber auch darin, daß am siebten Tag der Papst den Kaiser krönt (vv. 8116-34),¹⁹⁹ während umgekehrt der Kaiser eine Predigt über den Glauben hält (vv. 8135-90). Im Sinne dieses Gleichgewichts ist Konstantin übrigens schon vor seiner Bekehrung zum Christentum durch Silvester auffallend positiv gezeichnet.²⁰⁰

Hinter dem Interesse für das brisante Thema des Verhältnisses von *imperium* und *sacerdotium* tritt das Interesse für das Heiligenleben als solches deutlich zurück. Das zeigt schon die markante strukturelle Umgewichtung: Silvester erhält zwar als Auszeichnung wie Konstantin

¹⁹⁵ Ohly: *Sage und Legende* (= Anm. 193). S. 167.

¹⁹⁶ Vgl. auch Bumke: *Mäzene im Mittelalter* (= Anm. 10). S. 83.

¹⁹⁷ Vgl. auch H. de Boor: *Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung. 770-1170*. 9. Aufl., bes. v. H. Kolb (= H. de Boor/R. Newald: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. 1). München 1979. S. 194.

¹⁹⁸ Nellmann: *Die Reichsidee* (= Anm. 194). S. 95-98.

¹⁹⁹ Die päpstliche Krönung des Kaisers begegnet in der 'Kaiserchronik' danach erst wieder bei Karl d. Gr. (vgl. Nellmann: *Die Reichsidee* [= Anm. 194]. S. 104f.).

²⁰⁰ Vgl. in diesem Sinne auch vv. 7810f. und v. 7880, wo trotz Konstantins Heidentum seine Güte hervorgehoben wird.

eine eigene Schlußformel (vv. 10614-18); all das aber, was allein im Hinblick auf ihn relevant ist, d.h. insbesondere seine Kindheit und Jugend, ja selbst die Papstwahl, bleibt beiseite und läßt so die Geschichte rasch auf die Begegnung zwischen dem Papst und dem Kaiser zusteuern.

Zusätzliche Aktualität erhält die Profilierung des brisanten Themas durch den Vermittlungsgestus in der Art der *Chanson de geste*, der v.a. im Vorfeld und während des Religionsdisputs markant hervortritt und ihn zu einem regelrechten 'Kreuzzug' stilisiert (vgl. vv. 8429-31), bei dem Papst und Kaiser Seite an Seite²⁰¹ die Ungläubigen niederkämpfen. Nicht von ungefähr endet ja auch die 'Kaiserchronik' mit der Kreuznahme von König Konrad III., die zu Weihnachten 1146 auf Bitten des Papstes erfolgte (vv. 17248ff.). Und gerade in Regensburg, dem wahrscheinlichen Entstehungsort des Werkes, von wo aus Konrad nach Byzanz aufbrach,²⁰² schlug die Kreuzzugsbewegung hohe Wellen; fast alle namhaften Vertreter der weltlichen wie geistlichen Führungsschicht des süddeutschen Raumes schlossen sich ihr an.²⁰³

Im Sinne dieser kreuzzugshaften Stilisierung wird Helena, Konstantins Mutter, im Unterschied zu allen anderen bekannten Fassungen als Heidin und nicht als Jüdin vorgestellt,²⁰⁴ um die gegnerische Partei wie in der realen Kreuzzugssituation auf die Heiden auszudehnen²⁰⁵ und zugleich die der *Chanson de geste* eigene Opposition von Christen vs. Heiden zu etablieren. Entsprechend kampfbetont gestaltet sich denn auch die Auseinandersetzung: Schon die Provokation des Konflikts ist mit Helenas Drohung, Rom und Konstantins ganzes Reich zu zerstören, falls er weiterhin die Christen unterstütze (vv. 8299-8305), ungleich aggressiver

201 Auch hier erhält trotz der von der Geschichte vorgegebenen Dominanz des geistlichen Anführers Silvester Konstantin als verantwortlicher Herrscher im Vergleich zu den übrigen Versionen ein stärkeres Gewicht. Vgl. etwa die Aufgabenteilung bei der Vorbereitung des Religionskampfes: Der Kaiser läßt alle Krieger versammeln und Frauen, Kinder und Alte abschirmen (vv. 8410-21), während der Papst die geistliche Einstimmung durch Buße, Gebet und Kreuznahme organisiert (vv. 8422-37).

202 Einige Wochen später zog auch König Ludwig VII. mit seinen Kreuzfahrern durch Regensburg (vgl. dazu S. Runciman: *A History of the Crusades. II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East. 1100-1187.* Cambridge 1952 [reprint 1957]. S. 259-63).

203 Vgl. F. Neumann: Wann entstanden Kaiserchronik und Rolandslied? In: *ZfdA* 91 (1961/62). S. 293f.

204 Vgl. auch das neue, typisch 'heidnische' Argument, ihr Sohn sei nicht durch Gott, sondern aufgrund seiner eigenen Vorzüge geheilt worden (vv. 8229-32).

205 Vgl. vv. 8331, 8386, 8576.

als in der sonstigen Tradition der Silvesterlegende. Typische Elemente der *Chanson de geste* wie Beratungsszenen, Heerschau und Kampfesvorbereitungen, die für Christen und Heiden strukturell homolog, substantiell aber antithetisch besetzt sind,²⁰⁶ stellen blockhaft der Partei der Gläubigen die der Ungläubigen entgegen und unterstreichen den militanten Charakter. Überhaupt schlägt sich die emotionsgeladene Atmosphäre nicht nur in dem veritablen Wort-Gefecht des Religionsdisputis nieder,²⁰⁷ sondern läßt auch die Eskalation des Disputis in einen tatsächlich militärischen Kampf als Drohbild im Hintergrund erscheinen (vv. 10058ff.).

Daß die Zuspitzung der Legende auf ihre historisch-politische Stoßrichtung hin durch den chronikalischen Kontext zwar begünstigt wird, aber keineswegs darauf beschränkt bleibt, zeigt der fragmentarisch erhaltene 'Trierer Silvester'.²⁰⁸ Und er zeigt dies um so deutlicher, weil er seinerseits hauptsächlich auf der 'Kaiserchronik' fußt, deren Silvester-Teil extrapoliert und zusammen mit den allgemeiner gehaltenen Passagen des Chronikprologs²⁰⁹ als Einzellegende gestaltet. Daneben werden im 'Trierer Silvester', der schon bald nach der 'Kaiserchronik' entstanden sein muß,²¹⁰ auch eigenständige Zutaten sowie eine dem Mombritius-Typ der Silvesterlegende verwandte lateinische Quelle²¹¹ sehr reflektiert eingearbeitet. Das zeugt nicht nur davon, wie

206 Vgl. die Beratungs- und Botenszene in vv. 8306ff. bzw. 8358ff. oder die Heerschau durch Konstantin bzw. Helena in vv. 8438 bzw. 8460ff. (vgl. dabei besonders die demütige geistliche Vorbereitung der Christen in vv. 8424-37 im Gegensatz zum "übermut" der Heiden in vv. 8464-73).

207 Vgl. etwa vv. 8834-49, 9160-65.

208 Der Text bricht kurz nach dem Beginn des Religionsdisputis ab. - Zitiert wird nach der Ausgabe: Der Trierer Silvester. Hg. v. C. v. Kraus. (= MGH. Deutsche Chroniken. 1.2.). Hannover 1895 (unveränderter Nachdruck München 1984). Kraus kann dabei sowohl auf die erste Edition von Steinmeyer/Roediger zurückgreifen (in: ZfdA 11 [1878]. S. 145ff.) als auch auf die Kollation von K. Bartsch (in: Germania 26 [1881]. S. 57ff.).

209 Die vv. 1-32 entsprechen den vv. 1-14 und 27-42 der 'Kaiserchronik' (vv. 15-26, die das chronikalische Konzept ankündigen, werden im 'Trierer Silvester' übergangen).

210 Die erhaltenen Trierer Fragmente werden heute auf ca. 1200 datiert (vgl. M. Gysseling/G. de Smet: Die Trierer Floyris-Bruchstücke. In: Studia Germanica Gandensia 9 [1967]. S. 157-83; K. Schneider: Gotische Schriften in deutscher Sprache. I.: Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300. Textband. Wiesbaden 1987. S. 119).

211 Ganz so exakt im Sinn wörtlicher Übereinstimmung wie Kraus es sehen will (Der Trierer Silvester [= Anm. 208]. S. 22), sind die Parallelen mit dem Mombritius-Typ freilich nicht immer.

ausgefeilt die literarische Technik der volkssprachlichen Legendenbearbeitungen bereits in der Anfangsphase ihrer von der Latinität vorgeprägten Tradition sein konnte, sondern bildet auch den Schlüssel zur spezifischen Wirkungsintention des Werkes.

Einen ersten Anhaltspunkt dafür liefert schon der ansonsten bis weit ins Spätmittelalter hinein ganz ungewöhnliche Befund, daß ein Legendenbearbeiter auf einen volkssprachlichen Text als Quellengrundlage zurückgreift. Nur zum Teil läßt sich dies damit erklären, daß die 'Kaiserchronik' im Gegensatz zu den fast immer nur gering verbreiteten, vielfach unikal überlieferten volkssprachlichen (Einzel-)Legenden²¹² in ihrer Wirkung weit ausgestrahlt hat²¹³ und mit ihrer Rezeption des 'Annoliedes' bereits selber ein Dokument für raumgreifende, d.h. hier bayerisch-rheinische, Literaturbeziehungen ist.²¹⁴

Der eigentliche Anlaß aber, der den Bearbeiter die mittelhochdeutsche Chronik zitieren ließ, liegt in der Funktion des Werkes, der politischen Leitidee der 'Kaiserchronik' eine dezidiert propäpstliche Antwort als Korrektiv entgegenzusetzen. Darüber hinaus mußte auch dem Bearbeiter des 'Trierer Silvester' das im Unterschied zur Legendentradition sehr rasche Zusteuern der 'Kaiserchronik' auf die Begegnung zwischen Papst und Kaiser gelegen kommen, weil es ihm erlaubte, seinerseits sein politisches Programm um so deutlicher zu profilieren. Nellmann hat im Anschluß an de Boor²¹⁵ am Beispiel der völlig neu gestalteten Krönungszeremonie die ganz und gar kurialistische Position des Bearbeiters herausgearbeitet, die nicht auf kaiserlich-päpstliche Kooperation zielte, sondern die Weltherrschaft des Papstes forderte.²¹⁶ Zu diesem Zweck wird auch die Parallelisierung der gemeinschaftlichen Gesetzgebung von Kaiser und Papst mit dem Schöpfungswerk durch starke Kürzungen beseitigt.²¹⁷ Das Schwergewicht liegt damit um so stärker auf der Krönungszeremonie selbst, die die freiwillige Unterordnung des Kaisers unter den Papst als "meister" über alle weltlichen Herrscher (vv.

212 Vgl. oben S. 115, 126, 149.

213 Vgl. Bumke: Mäzene im Mittelalter (= Anm. 10). S. 84f.; zur Nachwirkung der 'Kaiserchronik' vgl. zusammenfassend den Artikel *Kaiserchronik*. In: ²Vf. (= Anm. 192). Sp. 961f.

214 Vgl. Bumke: Mäzene im Mittelalter (= Anm. 10). S. 82.

215 Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung (= Anm. 197). S. 195.

216 Die Reichsidee (= Anm. 194). S. 107-11.

217 Vgl. Nellmann: Die Reichsidee (= Anm. 194). S. 107f.

365f.) inszeniert. Diese propäpstliche Tendenz verstärkt sich außerdem dadurch, daß - gegen die 'Kaiserchronik' und mit der lateinischen Quelle bzw. mit Hilfe eigener Zusätze - Konstantins Heidentum wieder markant in den Vordergrund tritt²¹⁸ und rückblickend ebenfalls auf den Verbrechen des Kaisers bei der Christenverfolgung insistiert wird.²¹⁹

Mit dieser klerikalistischen Position korreliert die Zurücknahme der der 'Kaiserchronik' eigenen kämpferisch-kreuzzugshaften Stilisierung nach Art der *Chanson de geste* zugunsten einer geistlich-gelehrten Argumentations- und Vermittlungsweise. So wird nicht nur Helena in Übereinstimmung mit der lateinischen Tradition wieder zur Jüdin gemacht bzw. die Opposition von Christen vs. Juden profiliert.²²⁰ Auch auf religiöse Motivierungen und auf die genauere Konturierung religiöser Sinnzusammenhänge legt der Bearbeiter deutlich mehr Wert. Konstantins Aussatzerkrankung etwa, deren Ursache in der 'Kaiserchronik' vage bleibt,²²¹ wird im 'Trierer Silvester' als gnadenhafte Voraussetzung für die Bekehrung interpretiert (vv. 41-48),²²² und die Heilung selbst ist als doppelte, leiblich-geistige Rettung substantiell und begrifflich präzisiert.²²³

Während beim 'Trierer Silvester' wie bei der 'Kaiserchronik' die (politische) Wirkungsabsicht aufgrund der jeweils signifikanten Abweichungen von der Quellentradition klar erkennbar ist, obwohl in beiden Fällen weder Bearbeiter noch Auftraggeber exakt festgemacht werden können, verhält es sich bei der Silvesterlegende, die K o n r a d v o n W ü r z b u r g im Auftrag Lütolds von Röteln in die Volkssprache

218 Vgl. v. 40 als Ergänzung zur 'Kaiserchronik'; Konstantins bereits ganz christlich wirkende Argumentation gegen das Blutopfer in der 'Kaiserchronik' (v. 7837) wird durch die am lateinischen Vorbild orientierte, eher staatsmännische ersetzt (vv. 102ff.); typisch 'heidnisch' ist ferner Konstantins Ansinnen, Silvester durch die Aussicht auf irdische Reichtümer zur Hilfe zu bewegen (vv. 185-90); nach lateinischem Vorbild hält Konstantin Petrus und Paulus für Götter (vv. 202, 207f.).

219 Vgl. vv. 215-26 und vv. 260ff.

220 Vgl. vv. 473-503, 523, 706.

221 Vgl. 'Kaiserchronik' v. 7812: "von gote ez bechom".

222 Bei Konrad von Würzburg wiederum wird der Aussatz als "râche" Gottes bezeichnet (Konrad von Würzburg: Die Legenden I: Hg. v. P. Gereke. Halle 1925 [= ATB 19]. V. 891).

223 Die Opposition guter vs. schlechter Arzt (vgl. 'Kaiserchronik' v. 7885) ist präzisiert durch die vom geistlichen vs. weltlichen Arzt (vgl. 'Trierer Silvester' v. 138); die Plusverse 295f. nennen explizit die Sündenvergebung als Voraussetzung für die Heilung, und vv. 249ff. betonen in Anlehnung an die lateinische Quelle die Relevanz der Taufe für die endgültige Genesung.

übertrug,²²⁴ zumindest auf den ersten Blick eher umgekehrt. Die aus der für Konrads Legenden²²⁵ allgemein charakteristischen, relativ vorlagennahen Bearbeitungsstrategie resultierende Schwierigkeit, den Text trotz des gut dokumentierbaren Kommunikationskontextes in seiner spezifischen Funktion zu bestimmen, beginnt schon mit der Datierung. Die Forschung ist sich zwar weitgehend einig, daß die Silvesterlegende als erste der drei Legenden vor 1277 entstanden sei.²²⁶ Das Argument, der Auftraggeber Lütold, der seit diesem Jahr erstmals als Archidiakon belegt ist,²²⁷ werde von Konrad noch nicht als solcher, sondern nur als "her" titulierte (v. 80), erscheint bedenkenswert, aber nicht sicher, denn die Anrede "dominus" ist zu Konrads Zeit durchaus auch für geistliche Amtsträger in Gebrauch.²²⁸ Ähnlich können alle weiteren Versuche, die Datierung zu präzisieren,²²⁹ allenfalls mehr oder weniger plausibel, keineswegs jedoch zwingend sein, weil sie sich nicht durch Anhaltspunkte im Text selbst abstützen lassen.²³⁰

Fest steht dagegen, daß die Konstellation eines hochrangigen geistlichen Auftraggebers und eines laikalen Berufsschriftstellers ungewöhnlich ist.²³¹ Das muß freilich nicht automatisch bedeuten, Lütold habe die volkssprachliche Bearbeitung tatsächlich dem eigenen Gebrauch

²²⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe von Gereke (= Anm. 222).

²²⁵ Konrad von Würzburg: Die Legenden II (Alexiuslegende). Hg. v. P. Gereke. Halle 1926 (= ATB 20); Konrad von Würzburg: Pantaleon. 2. Aufl. hg. v. W. Woesler (1. Aufl. 1927 hg. v. P. Gereke). Tübingen 1974 (= ATB 21). - Zur Alexiuslegende vgl. unten den Abschnitt 1.2.2.2.

²²⁶ Vgl. etwa I. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der 'Literatur als soziales Handeln'. Göttingen 1976 (= GAG 176). S. 57. Im Anschluß an E. Schröder (Studien zu Konrad von Würzburg IV. In: Nachrichten d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1917/I. S. 100) erwägt Leipold eine Vorverlegung des Terminus *ante quem* auf 1274, das Jahr des Ausscheidens von Lütolds Vorgänger im Amt. Vgl. ferner T.R. Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function. Erlangen 1983. S. 2; H. Kokott: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart 1989. S. 115.

²²⁷ Vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 57.

²²⁸ Vgl. A. Gnann: Beiträge zur Verfassungsgeschichte der Domkapitel von Basel und Speyer bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Diss. Tübingen. Freiburg/Br. 1906. S. 4f.

²²⁹ Vgl. etwa Kokotts Versuch, einen Zusammenhang mit dem Konzil von Lyon herzustellen (Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 128), was mir zu hoch gegriffen scheint; Jackson erwägt einen Bezug zu Rudolf von Habsburg (The Legends of Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 41f.).

²³⁰ Vgl. auch Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (= Anm. 226). S. 348f.

²³¹ Zu geistlichen Würdenträgern als Auftraggeber vgl. Bumke: Mäzene (= Anm. 10). S. 256-65.

bzw. dem Baseler Domkapitel zugebracht. Besonders Kokott erliegt in seiner insgesamt äußerst klischeehaft-kompilatorischen Untersuchung der unhaltbaren schematischen Polarisierung von frommen klösterlichen Gemeinschaften einerseits und höfisch ambitionierten, aufgrund ihrer angeblich geringen Bildung auf eine volkssprachliche Übersetzung angewiesenen Domherren andererseits.²³² Betrachtet man statt dessen die historischen Daten, die sich über Lütold von Röteln zusammentragen lassen,²³³ so konturiert sich als charakteristisches Merkmal das Karrierestreben des Baseler Geistlichen, das mit dem offensichtlich durch das Beispiel seines Onkels, des Baseler Bischofs Heinrich von Neuenburg (+ 1274), noch geschärften Instinkt für die Notwendigkeit gepaart war, sich einer mehrheitsfähigen Unterstützung in der städtischen Führungsschicht zu versichern. Wie Heinrich von Neuenburg, der das volkssprachliche Urkundenwesen förderte und eine 'bürgernahe', die Zünfte gebührend berücksichtigende Handfeste initiierte,²³⁴ sich als Bischof behaupten konnte, obwohl er das Amt "gleichsam ohne Wahl" an sich gerissen hatte,²³⁵ so konnte Lütold bei seinen (allerdings letztlich gescheiterten) Ambitionen auf das Baseler Bischofsamt offensichtlich mit einer breiten Unterstützung rechnen, die längere Zeit sogar dem Druckmittel der Exkommunikation standhielt.²³⁶ Damit dürfte der Schluß erlaubt sein, daß Lütold sich von Anfang an, d.h. seit seinem Eintritt ins Domkapitel, der Relevanz publikumswirksamer, solidaritätsstiftender Gesten bewußt war und daß auch die Bestellung der volkssprachlichen Legende des in Basel kultisch tief verankerten Papstes Silvester²³⁷ in diesem Zusammenhang zu sehen ist. Dafür spricht zudem, daß Konrad, der als professioneller Auftragsdichter ja sicherlich sehr genau um die Intentionen der Auftraggeber wußte, die Silvesterlegende in einen Diskurs kleidete,

232 Kokott: Konrad von Würzburg (= Anm. 226). S. 125.

233 Vgl. v.a. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 51-65 und T.R. Jackson: Konrad von Würzburg's Legends. Their historical context and the poet's approach to his material. In: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Coll. 1969. Hg. v. P.F. Ganz u. W. Schröder. Berlin 1972. S. 200f.

234 Vgl. R. Wackernagel: Geschichte der Stadt Basel. Bd. 1. Basel 1907. S. 66f.

235 Vgl. Gnann: Beiträge zur Verfassungsgeschichte (= Anm. 228). S. 23; vgl. auch S. 26.

236 Vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 61f.

237 Vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 47-50; Jackson: Konrad von Würzburg's Legends (= Anm. 233). S. 200.

der mit dem seiner anderen, für aufstiegsbewußte bzw. führende Vertreter der städtischen Mittel- und Oberschicht verfaßten Heiligenleben²³⁸ weitgehend identisch ist.²³⁹ Daß diese Auftraggeber tatsächlich in Kontakt miteinander standen, daß etwa Lütold von Röteln Heinrich Isenlin kannte, der zusammen mit Johannes von Bermeswil die Alexiuslegende bei Konrad bestellte,²⁴⁰ läßt sich sogar urkundlich belegen.²⁴¹ Deshalb empfiehlt es sich, Konrads Silvesterlegende primär daraufhin zu befragen, inwiefern sie als Antwort auf die Interessen dieses Baseler Kommunikationskontextes allgemein angesehen werden kann, und erst in zweiter Linie nach Spuren zu suchen, die - über das ohnehin bereits als Politikum zu betrachtende Faktum von Lütolds Auftrag hinaus - die spezifischen Interessen des Domherrn indizieren.

Vergleicht man zu diesem Zweck die Version mit der lateinischen Vorlage, einer Handschrift der Redaktion B2,²⁴² so 'enttäuscht' Konrad auf den ersten Blick die Erwartungen, weil er sich keineswegs durch eingreifende Veränderungen in Szene setzt. Um seine gleichwohl signifikante Vermittlungsstrategie auf den Punkt zu bringen, ist deshalb eine exaktere und methodisch besonnenere Textarbeit vonnöten als bisher vielfach üblich. Denn weder das oberflächliche Verdikt von der 'sklavischen' Quellentreue trifft die Sache noch die in der jüngeren Forschung verbreitete Anstrengung, bei Konrad um jeden Preis eine völlig

238 Vgl. die Daten bei Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 68-96.

239 Schon deshalb ist - das sei hier vorweggenommen - Kokotts These, die Silvesterlegende enthalte ein spezifisch höfisches, für Domherren gedachtes Rezeptionsangebot (Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 125), nicht haltbar. Vgl. auch Bumke: Mäzene (= Anm. 10). S. 262: Die Legenden "spiegeln das gemeinsame Interesse eines ganzen Gönnerkreises [...]"; vgl. ebenfalls Bumkes m.E. richtige Kritik an Leipolds These, Konrads Gönner hätten strikt getrennten literarischen Zirkeln angehört (Mäzene [= Anm. 10]. S. 450/Anm. 279 u. 280).

240 Vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 72-77.

241 Heinrich Isenlin urkundet als Zeuge bei einem Verkauf von Gütern Lütolds und seiner Brüder Otto und Walther von Röteln an zwei Baseler Bürger (vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg [Anm. 226]. S. 73; zu Otto und Walther von Röteln vgl. ebenda. S. 54f.).

242 Zur Redaktion B2 vgl. Levison: Konstantinische Schenkung (= Anm. 187). S. 418f. Prochnow (Mhd. Silvesterlegenden und ihre Quellen [= Anm. 121]) nennt sie Normalfassung. - Als Vergleichsgrundlage für Konrads Text muß Prochnows Kollation im Anhang seiner Dissertation (= Anm. 121) neben dem Text des Mombritius-Drucks herangezogen werden (Mombritius: Sanctuarium [= Anm. 3]. S. 508-31), der als Mischtyp (vgl. oben Anm. 191) nicht Konrads direkte Vorlage bildet.

neue Deutung der *materia*,²⁴³ ja sogar erzählerische Experimente²⁴⁴ und angebliche Auswirkungen seiner Tätigkeit als wirtschaftlich denkender Berufsautor²⁴⁵ im wahrsten Sinne des Wortes in den Text hineinzulesen, ohne dabei überhaupt noch die Gegebenheiten der lateinischen Vorlage zu konsultieren.²⁴⁶

Worum es Konrad im Unterschied zum Silvester-Teil der 'Kaiserchronik' und zum 'Trierer Silvester' offensichtlich nicht geht, ist es, seine Bearbeitung auf einen eigenen reichspolitischen Akzent hin zuzuspitzen. So steht in Übereinstimmung mit der Vorlage eher die Relevanz von Silvester als Markstein für die Konsolidierung und die öffentlich legitimierte Entfaltungsmöglichkeit des Christentums im Vordergrund.²⁴⁷ Des weiteren geht es Konrad nicht primär um Didaxe oder gar um Paränese. Daß er seine Vorlage nicht um Erweiterungen ergänzt, die in diese Richtung weisen, mag mit seinem Status als Laie zusammenhängen, v.a. aber mit seiner auf den Kommunikationskontext abgestimmten Vermittlungsabsicht.

In diesem Zusammenhang muß der in der Forschung immer wieder begegnende, an sich auch zutreffende Hinweis auf Konrads Verdeutlichungstendenz²⁴⁸ genauer spezifiziert werden. Denn diese Verdeutlichung - treffender wäre es, von Veranschaulichung zu sprechen - zielt auf eine für Konrad ganz charakteristische Ästhetisierung ab, die v.a.

²⁴³ So v.a. Brinker: Formen der Heiligkeit (=Anm. 142). S. 181ff.

²⁴⁴ Vgl. (im Anschluß an Wyss) R. Brandt: Konrad von Würzburg. Darmstadt 1987 (= EdF 249). S. 126, 128; vgl. auch Kokott: Konrad von Würzburg (=Anm. 226). S. 120. Daß Konrads Versicherung, er berichte nur das Wichtigste, lediglich den so weit verbreiteten Topos *pauca et multis* aktualisiert und die Bearbeitung in Wahrheit ganz getreu - ohne bewußtes Auswahlprinzip - der Quelle folgt, hätte schon ein kurzer Blick auf die lateinische Tradition gezeigt.

²⁴⁵ Vgl. Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (=Anm. 70). S. 245 sowie Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (=Anm. 226). S. 403f. und Jackson: Konrad von Würzburg's Legends (=Anm. 233). S. 206-09. Erstaunlicherweise stellen sowohl Wyss als auch Jackson die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Publikums offenbar kaum in Rechnung.

²⁴⁶ Das gilt besonders für Wyss (Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik [= Anm. 70]), der Konrad hier mit den Kategorien eines 'Epikers, der nicht Homer ist' (S. 251), glaubt messen zu können. Fast alles freilich, was er speziell Konrad zuschreibt, angefangen bei den angeblich die Distanz widerspiegelnden Erzählerbemerkungen, findet sich schon in der Vorlage.

²⁴⁷ Auch im Prolog knüpft Konrad den Hinweis auf Silvesters kirchengeschichtliche Relevanz (vv. 42-75) an den allgemeinen religiösen Nutzen der Heiligen an (vv. 1-29).

²⁴⁸ Vgl. etwa Brinker: Formen der Heiligkeit (=Anm. 142). S. 175, 178 u.ö.; Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (=Anm. 226). S. 268ff.

die optische Präsenz des Geschehens konturiert. Am augenfälligsten läßt sich dies am Beispiel der zusätzlich eingefügten Farbpitheta illustrieren. Konrad bevorzugt hier wie übrigens ebenfalls in seinen anderen Legenden²⁴⁹ klare Farben bzw. Farbkontraste, besonders rot und weiß, die neben ihrer geistlich-sinnbildhaften Transparenz durchaus auch einen Schmuckwert besitzen. So etwa bezeichnet die Farbtönung *rôt* bzw. *rôsenrôt* oder *roeseleht* erstens das Kinderblut (v.920), mit dem Konstantin zunächst glaubt, geheilt werden zu können, zweitens den Mund des selbst zum Opfertod bereiten Silvester (v. 354) und schließlich die Wangen der Mütter, deren Kinder getötet werden sollen (v. 981). In den beiden ersten Fällen dominiert das Rot als geistliches Signum des Blutopfers. Der "rôsenrôt" genannte Mund des Heiligen illustriert aber zusammen mit der "klare[n]" Reinheit des Erscheinungsbildes (v. 355) auch seine optisch greifbare Schönheit.²⁵⁰ Noch deutlicher in diese Richtung tendiert das dritte Beispiel: Die vor hektischem Entsetzen rot gefärbten Wangen der Mütter (v. 981) kontrastieren mit dem Blond der Haare und dem lichten Weiß ihrer - unschuldigen - Hände (vv. 972-77) und vermitteln ein ästhetisches Bild, wenngleich dieses als zeichenhaftes und emotionalisierendes Gegenstück zur Brutalität des geplanten Massenmordes sehr wohl funktional eingebunden ist. Die Ergänzung von Schmuckwörtern, Adjektiven oder adverbialen Bestimmungen²⁵¹ und bildhaften Konkretisierungen²⁵² ist allgemein ein rekurrentes Phänomen in Konrads Legende. Auch die wiederholte Einarbeitung höfischer Termini kann im Sinne dieser Ästhetisierungsstrategie interpretiert werden.²⁵³

²⁴⁹ Da die Alexiuslegende unten in 1.2.2.2. noch genauer besprochen wird, sei hier nur ein Beispiel aus der Pantaleonlegende genannt, wo Konrad in v. 2100 mit dem seiner Fassung eigenen Kontrast von rot und weiß (zusammen mit dem Lilienbild in v. 2097) die beiden Hauptkomponenten der Märtyrerheiligkeit, nämlich das Blutzeugnis und die unbefleckte Reinheit, farblich untermalt, zugleich aber bei aller Zeichenhaftigkeit auch die Grauen des Martyriums ästhetisiert.

²⁵⁰ Vgl. auch Jackson (The Legends of Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 238) "The number of negative epithets is low." Vgl. ebenda S. 253-57 den Abschnitt zum "Concept of Decoration", wo Jackson Richtiges beobachtet, m.E. aber falsch interpretiert.

²⁵¹ Vgl. v.a. bei der Einführung einer Figur (vv. 101ff. zu Justa und Silvester; vv. 225ff. zu Tarquinius).

²⁵² Vgl. etwa vv. 228-31 oder das Ausmalen der Christenverfolgung in vv. 202-15 wie auch das der Heilswirkung christlicher Predigt in vv. 202-15.

²⁵³ Vgl. etwa vv. 950, 962 ("vröuden"), v. 951 ("an hôhem muote"), v. 995 (minneclicher lip"), v. 1051 ("hôher milte brunnen"), v. 1207 ("vil hôhen muot").

Eben dieser ästhetisierende Diskurs läßt sich sozialgeschichtlich an den Baseler Kommunikationskontext rückbinden. Anstatt Konrad mangelnder innerer Anteilnahme und sinnentleerender Verweltlichung zu zeihen,²⁵⁴ empfiehlt es sich nämlich, den Blick auf eine zeitgenössische, v. a. städtisch geprägte Entwicklung in der bildenden Kunst zu richten: Ich denke hier an das Aufkommen des Tafelbildes, das nach Belting seine Karriere nicht zuletzt dem raschen Aufstieg der Stadtkommunen verdankt, der eine neue, nicht nur ökonomisch potente und lokalpolitisch einflußreiche, sondern im Zuge der Frömmigkeitsbewegung auch zur aktiveren Partizipation am geistlichen Leben emanzipierte laikale (Auftraggeber-) Schicht hervorgebracht hat.²⁵⁵ Diese Schicht, zu der Konrads Gönner Lütold von Röteln zwar nicht selbst gehörte, deren Unterstützung er aber m.E. zu gewinnen suchte, löste gleichsam das offizielle, in der Kirche fixierte Gemälde von der Wand ab und verband im transportfähigen Tafelbild die Funktion des affektiv zugänglichen Andachtsbildes²⁵⁶ mit einem besonders auf Schönheit ausgerichteten repräsentativen Moment. Daß eine derartige *pictura* "pulcherrima" sein sollte, ist einmal sogar als expliziter Vertragsbestandteil zu belegen.²⁵⁷ Die Parallele zu Konrads Bearbeitung springt zumindest in diesem Punkt ins Auge und konkretisiert die Funktion des Diskurses.

Was demgegenüber als direkte Anspielung auf Lütold selbst bzw. auf seine Karriereambitionen interpretiert werden könnte, ist v.a. Konrads Betonung der großen und allgemeinen Popularität des Helden: In den ausführlicher gestalteten Tugendkatalogen, die Silvester als Priester bzw. als Papst preisen, wird wiederholt auf seine Nähe zur Bevölkerung hingewiesen. Als allseits geschätzten "liutpriester" (v. 473; vgl. auch vv. 486-89) wählt man ihn zum Papst, nachdem Junge wie Alte dies lautstark und einhellig gefordert haben (vv. 521-40). In dieser Rolle des von einer Woge der Beliebtheit nach oben getragenen Geistlichen könnte Lütold gern sich selbst gesehen haben. Die Tatsache, daß Konrad Silvesters rechtliche Berücksichtigung aller, vom adligen Herrn bis zum Bauern, nachdrücklich herausstreicht (vv. 596-603), ließe sich dann geradezu als verkapptes lokalpolitisches Werbungsprogramm für Lütold deuten, wenngleich dies

254 Vgl. etwa Jackson: *The Legends of Konrad von Würzburg* (= Anm. 226). S. 374.

255 Vgl. Belting: *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter* (= Anm. 114) S. 36-40.

256 Belting: *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter* (= Anm. 114). S. 48.

257 Belting: *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter* (= Anm. 114). S. 47 und ders.: *Bild und Kult* (= Anm. 114). S. 441.

natürlich Spekulation bleiben muß. Sicherlich nicht zufällig ist es aber, daß Lütold als Geistlicher und als ranghöchster unter den Auftraggebern, die bei Konrad eine Legendenbearbeitung bestellten, mit einem Papst auch den ranghöchsten Heiligen auswählte. Gerade die Silvesterlegende bot sich besonders an, da sie zum einen Lütolds herausgehobene Position unterstreicht, gleichzeitig aber ebenso als Geste der Verbundenheit mit der Stadtbevölkerung dienen konnte, weil Silvester ja ein in Basel bekannter Heiliger war. Darüber hinaus ließ sich die Legende mit ihrem von Konrad allenfalls punktuell vereinfachten, insgesamt aber getreu reproduzierten Religionsdisput als Geste der Anerkennung betrachten, mit der der Geistliche auch einem laikalen Publikum den Nachvollzug schwierigerer Glaubensfragen zutraute. Der Religionsdisput diente allerdings sowohl bei Konrad als auch in den volkssprachlichen Silvesterlegenden generell weniger als Grundlage für eine wirkliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Diskussionsthemen - die lateinische Vorlage wurde hier kaum je nur annähernd so intensiv didaktisch aufbereitet wie etwa im Prager 'Christophorus'²⁵⁸ -, sondern eher als Selbstbestätigung der christlichen Überlegenheit. In Konrads Version wirkt er zumindest im Vergleich zum kreuzzugshaft-kämpferischen Diskurs der 'Kaiserchronik' tatsächlich eher turnierartig,²⁵⁹ zumal der kontrollierte Umgangston der intellektuellen Auseinandersetzung aus der Vorlage beibehalten ist.

Überblickt man die drei Legendenbearbeitungen, diejenige in der 'Kaiserchronik', den 'Trierer Silvester' und Konrads Fassung, so läßt sich folgendes festhalten: Die Legende des heiligen Silvester, dessen Leben den Meilenstein auf dem Weg des Christentums zur Staatsreligion markierte und damit auch die dem mittelalterlichen Publikum vertrauten Gegebenheiten fundierte - dazu gehörte konsequenterweise ebenfalls das prekäre Verhältnis von Kaisertum und Papsttum -, konnte ein weitaus größeres politisches Anspielungspotential bieten als die Legenden der 'klassischen', noch in der Verfolgungszeit der Antike lebenden Märtyrer. Die 'Kaiserchronik' und der 'Trierer Silvester' waren mit ihren unterschiedlichen Stellungnahmen zur reichspolitischen Rangordnung von *imperium* und *sacerdotium* Kardinalbeispiele dafür. Konrads Bearbeitung zeigte, daß derartige politische Anspielungen natürlich kein Muß sind,

²⁵⁸ Vgl. oben Abschnitt 1.1.3. dieses II. Teils der Arbeit.

²⁵⁹ Vgl. Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (= Anm. 226). S. 343.

wenngleich auch Konrad, dies sei nochmals betont, mit seiner Ästhetisierung keineswegs pures *l'art pour l'art* betreibt.

Im übrigen darf Konrads Version nicht vorschnell als Indiz für eine allgemeine Entpolitisiierungs- bzw. Enthistorisierungstendenz der Gattung betrachtet werden. Im Sinne der strikt funktionalen Ausrichtung der Legende ist Konrads Bearbeitung zunächst v.a. ein Indiz für die gegenüber der Zeit von 'Kaiserchronik' und 'Trierer Silvester' veränderten Gebrauchskontexte und für den veränderten Stellenwert volkssprachlicher Literatur, der allein es erklärt, ja überhaupt erst ermöglicht, daß ein Laie als städtischer Berufsautor sogar für einen Geistlichen tätig werden kann. Daß sich dabei ebenfalls literarhistorische Entwicklungen manifestieren, ist klar. Doch darf auch hier nicht die funktionale Bindung der jeweiligen Bearbeitung übersehen werden. Die zumal im Vergleich zu Konrads brillant geschliffener Stil- und Verstechnik ganz archaisch anmutende blockhafte Fügung der 'Kaiserchronik' etwa muß im Zusammenhang mit der kreuzzugshaften Stilisierung nach dem Muster der *Chanson de geste* gesehen werden, deren konkreten 'Sitz im Leben' ich gerade für den Regensburger Kontext zu zeigen suchte.

1.2.1.2. Bischof Servatius (Heinrich von Veldeke, 'Oberdeutscher Servatius')

Während die Silvesterlegende mit ihrem Bericht von der öffentlichen Legitimierung des Christentums, aber auch mit ihrer Thematisierung des Verhältnisses von *imperium* und *sacerdotium* ein Rezeptionsinteresse förderte, das bei aller politischen Besetzbarkeit so allgemein war, daß es sich im Mittelalter nicht primär an einen bestimmten Ort band, bildet die Servatiuslegende ein markantes Beispiel für die enge Wechselbeziehung von Heiligenleben und lokalem Kultinteresse.

Trotz der allgemeineren Verbindlichkeit, die dem Bischof Servatius als Heiligem natürlich auch zukommen kann, verbindet sich sein Name in besonderem Maß mit der Stadt Maastricht, die zum dominierenden

Zentrum seines Kultes wurde.²⁶⁰ Denn hier wirkte der Bischof nach seiner Vertreibung aus Tongern nicht nur zu seinen Lebzeiten. Hier, an der Stätte des Begräbnisses und der feierlichen *elevatio* seines Leichnams, war ebenfalls das posthume Wirken des Heiligen besonders präsent. Die von Servatius prophezeite Hunneninvasion bot ja auch ausnahmsweise sogar ein syntagmatisches Anknüpfungselement, das es nahelegte, die Legende noch weit über den Tod des Heiligen hinaus auszudehnen und die Verwüstung, aber ebenso den von der himmlischen Fürsprache des heiligen Bischofs getragenen Wiederaufbau des Reiches zu schildern. Durch den Status des Servatius als Schutzherr Karls d. Gr. und seiner Nachfolger ließ sich zudem Maastricht geradezu zum Fokus der Reichspolitik stilisieren.²⁶¹ Eine lange Kette von Mirakeln, die fast immer auf den Maastrichter Umkreis bzw. auf die Besitzungen des Maastrichter Servatius-Stiftes bezogen sind,²⁶² garantieren ihrerseits die lokale Rückbindung auch jenseits der unmittelbar politischen Ebene. So konnte Maastricht in den Prestigewettstreit mit den benachbarten nieder-rheinischen Bischofsstädten eintreten, der insgesamt mit Vorliebe auf dem Weg über die jeweils einschlägigen (Bischofs-)Legenden ausgetragen wurde.²⁶³ Lokal- bzw. diözesanpolitische Interessen spielten denn auch in der Entwicklungsgeschichte der Servatiuslegende schon sehr früh eine maßgebliche Rolle, wenngleich sich die propagandistische Nutzung nicht

²⁶⁰ Vgl. die mit großem Abstand umfangreichste Liste der Kultzeugnisse bei M. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung. Düsseldorf 1959. S. 81f. - Servatius konnte in Maastricht alle früheren Patrozinien verdrängen, und sein Bild, sein Name sowie seine Attribute spielten eine wichtige Rolle bei der Münzprägung (vgl. J. Deeters: Servatiusstift und Stadt Maastricht. Untersuchungen zu Entstehung und Verfassung. Bonn 1970 [= Rhein. Archiv 73]. S. 24f., 97f.).

²⁶¹ Die Verknüpfung von Heiligenleben und Reichsgeschichte ist allgemein charakteristisch für Bischofsviten (vgl. dazu Köhler: Das Bild des geistlichen Fürsten [= Anm. 186]). Gelegentlich wurde dies seit der späten Ottonenzeit auch kritisiert, wenngleich man darin nach Köhler nicht immer schon eine "Ablehnung der Reichsgeschäfte des Bischofs" wird sehen dürfen (Das Bild des geistlichen Fürsten. S. 29).

²⁶² Hier lagen auch die Kirchen, die am frühesten außerhalb Maastrichts dem Heiligen geweiht wurden (vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung [= Anm. 260]. S. 67).

²⁶³ Vgl. dazu allgemein H. Rall: Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller. Berlin 1937. S. 157ff.; vgl. auch F. Wilhelm: Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Lebens in Deutschland im 11. und 12. Jahrhundert. München 1910. S. XXI.

unbedingt nur auf Maastricht, sondern ebenfalls auf Metz und Tongern konzentrierte.²⁶⁴ Auf einem der Höhepunkte in der Geschichte des Maastrichter Servatius-Stiftes²⁶⁵ erschienen dann um 1090 die Legendenversion des Jocundus und einige Jahrzehnte später die auf Jocundus beruhenden 'Gesta Sancti Servatii'.²⁶⁶ Letztere bildeten die Grundlage für die zu liturgischen Zwecken verkürzte und mit Abstand am weitesten verbreitete Fassung der 'Vita Sancti Servatii'.²⁶⁷

Der bis auf den heutigen Tag in Maastricht gepflegte Brauch der Reliquienzeigung, dessen Siebenjahrsturnus sich direkt aus dem Vorbild des Aachener Karlskultes ableitet,²⁶⁸ unterstreicht neben den modernen niederländischen Bearbeitungen der Servatiuslegende²⁶⁹ die vitale Verbundenheit der Stadt mit 'ihrem' Heiligen als lokaler, ja nationaler Identifikationsfigur.²⁷⁰

²⁶⁴ Zur Geschichte der Servatiusviten vgl. H. Rademacher: Die Entwicklung der lateinischen Servatius-Legende bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Jahrb. d. Phil. Fakultät d. Rhein. Fr.-W.-Universität zu Bonn 3 (1924/25). Bonn 1928. S. 187-90 (Auszug aus der Bonner Diss. von 1921, die im 2. Weltkrieg vernichtet wurde); B.H.M. Vlekke: St. Servatius. De eerste Nederlandse bisschop in historie en legende. Diss. Nijmegen. Maastricht 1935; vgl. zusammenfassend K. Walter: Quellenkritische Untersuchungen zum ersten Teil der Servatiuslegende Heinrichs von Veldeke. Diss. Münster/W. 1970. S.83-85.

²⁶⁵ Vgl. Deeters: Servatiusstift und Stadt Maastricht (= Anm. 260). S. 46.

²⁶⁶ Die Bezeichnung *Gesta* stammt vom Herausgeber F. Wilhelm (Sanct Servatius [= Anm. 263]); kritisch dazu W. Levison: Zu den Legenden des Hl. Servatius. In: W. L.: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1949. S. 50 (erstmal erschienen in: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst 30 [1911]. S. 510-17).

²⁶⁷ Levisons Kritik an Wilhelms abweichenden Thesen zum Verhältnis dieser Quellen (Zu den Legenden des Hl. Servatius [= Anm. 266]) wurde von Rademacher (Die Entwicklung der lateinischen Servatius-Legende [= Anm. 264]) bzw. Vlekke (St. Servatius [= Anm. 264]) bestätigt und weitergeführt; vgl. zusammenfassend Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 85f.

²⁶⁸ Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 68, 81.

²⁶⁹ Vgl. J. Notermans: Sint Servaas. Een Europese figuur. Met een inleiding van Monseigneur M. Jenneskens. Maastricht 1957 (vgl. auch ders.: Commentaren op Henric van Veldeken's Sint Servaaslegende. Ten geleide door Dr. L. Roppe, Gouverneur van Limburg. Maastricht 1974-77); Henric van Veldeken's Sint Servaas Legende. Bewerkt door M. Koenen. Heerlen 1955.

²⁷⁰ Notermans erhebt als einleitendes Motto seines (auf ein breites Leserpublikum hin ausgerichteten) Veldeke-Kommentars die Servatiuslegende geradezu zur 'Iliade der Niederlande' (Commentaren op Henric van Veldeken [= Anm. 269]); Koenen betont in ihrer Bearbeitung der Servatiuslegende ausdrücklich, deren mittelalterlicher Dichter Heinrich von Veldeke sei "een van de onzen" (Henric van Veldeken's Sint Servaas Legende [= Anm. 269]. S. VIII.). - Zur Belastung der Veldeke-Forschung allgemein durch "nationale Empfindlichkeiten" vgl. G. Schieb: Heinrich von Veldeke. Stuttgart 1965 (= Slg. Metzler 42). S. 5f.

Unter diesem spezifischen Aspekt der Eingebundenheit des Legendenbearbeiters und der Auftraggeber in das Kultzentrum des Heiligen soll der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke betrachtet werden.²⁷¹ Es geht hier also nicht um eine umfassende Würdigung des Werkes, sondern darum, Vermittlungsstrategien zu konturieren, die durch ein lokales Kultinteresse bedingt oder zumindest begünstigt werden. Als kontrastive Probe aufs Exempel dient dabei der in zeitlicher Nachbarschaft entstandene 'Oberdeutsche Servatius',²⁷² der zwar seinerseits ein gewisses Kultinteresse voraussetzt, die Nähe zum berühmten Maastrichter Kultzentrum aber nicht teilt. Daß freilich ein Wertungskriterium wie "persönliches Beteiligtsein" auf der einen bzw. mangelndes persönliches Engagement auf der anderen Seite²⁷³ ebenso wenig angemessen ist wie umgekehrt der Vorwurf, Veldeke habe mit der Legende 'seines' Heiligen im Gegensatz zum 'weltläufigen' Eneasroman ein Zeichen von Provinzialismus gesetzt, versteht sich von selbst. Letzterem widerspricht ja schon Thomas Kleins sprachgeschichtlicher Befund, daß Veldeke keineswegs nur im Eneasroman Limburgismen vermied, sondern sich - gerade im Blick auf eine möglichst weit ausstrahlende Wirkung seiner Legende - auch im 'Servatius' bewußt auf neutrale Reime beschränkte.²⁷⁴

Schon die Entstehungszeit des 'Servatius' Heinrichs von Veldeke verdeutlicht den engen Bezug von Legende und Kult, markiert doch nach Zender gerade das 12. Jahrhundert den Höhepunkt der Servatiusverehrung

²⁷¹ Zitiert wird wie meistens üblich nach der Ausgabe: Die epischen Werke des Henric van Veldeken. I: Sente Servaas. Sanctus Servatius. Krit. hg. v. Th. Frings u. G. Schieb. Halle/S. 1956. Der Haupttext muß freilich immer wieder durch die unter der Rubrik "Handschriftliches" (S. 197ff.) nachgetragenen Verse ergänzt werden, die Frings/Schieb häufig zu Unrecht als spätere Interpolationen betrachtet haben (zusammenfassend zur Fragwürdigkeit dieser Eingriffe vgl. L. Wolff/W. Schröder: Artikel *Heinrich von Veldeke*. In: ²Vf. Bd. 3. Sp. 905f. [mit weiterer Literatur]). - Die lateinische Version der 'Vita' ist von Frings/Schieb fortlaufend beigegeben worden (nach der Ausgabe von A. Kempeneers: Hendric van Veldeken en de bron van zijn Servatius. Antwerpen 1913 [= Ausgabe der Hs. A]; Varianten der Hs. T, die Wilhelm [= Anm. 263] im Apparat bzw. im Anhang zu den 'Gesta' edierte, sind mit verzeichnet).

²⁷² Zitiert wird nach der Ausgabe von Wilhelm: Sanct Servatius (=Anm. 263). S. 151-269.

²⁷³ So bei A. Masser: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (= Grundlagen d. Germanistik 19). S. 184.

²⁷⁴ Th. Klein: Untersuchungen zu den mitteldeutschen Literatursprachen des 12. und 13. Jahrhunderts. Habil.-Schrift (masch.) Bonn 1982. S. 280-93 bzw. ders.: Heinrich von Veldeke und die mitteldeutschen Literatursprachen. Untersuchungen zum Veldeke-Problem. In: Th. Klein/C. Minis: Zwei Studien zu Veldeke und zum Straßburger Alexander. Amsterdam 1985. S. 1-121.

überhaupt,²⁷⁵ dessen berühmtestes Dokument die Noodkist bildet, der Servatiuschrein, der um 1165 entstanden ist. Und in ebendiesem zeitlichen Umkreis ist (bei allen Kontroversen über die exakte Fixierung) Veldekes Beginn seiner Arbeit am 'Servatius' anzusetzen.²⁷⁶

Darüber hinaus konkretisiert der Blick auf Veldekes Auftraggeber die kultische und lokal- bzw. regionalpolitische Eingebundenheit der Servatiuslegende. Daß Veldeke sowohl für Agnes von Loon (vv. 6178f.; vgl. auch vv. 3236f.) als auch für Hessel, den Küster von St. Servatius in Maastricht (vv. 3240, 6194-96), schrieb, unterstreicht das gemeinsame Interesse von weltlichem Hof und geistlichem Stift,²⁷⁷ wenngleich die jeweiligen Intentionen z. T. durchaus divergieren mochten. Die Geschichte der Grafen von Loon auf der einen Seite ist insgesamt und gerade auch in den hier zur Debatte stehenden Jahrzehnten geprägt von dem Streben nach Arrondierung des zerstückelten Erbguts.²⁷⁸ Daß dabei der Maasgau bzw. Maastricht selbst von großem Interesse gewesen sein mußten, zeigt bereits der Blick auf Baertens Karte zur Entwicklung der Looner Territorialherrschaft.²⁷⁹ Zeitweise scheint es den Grafen zu Beginn des 13. Jahrhunderts tatsächlich gelungen zu sein, Maastricht zu beherrschen.²⁸⁰ Der Auftrag für eine volkssprachliche Servatiusdichtung ist sicherlich in diesem Zusammenhang zu sehen. Dazu kommt, daß offenbar mit Unterstützung der Ministerialen des Stiftes Graf Ludwig I.

²⁷⁵ Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 68. Die Anpassungsfähigkeit des Servatius an das Bild eines Reformbischofs mit den Idealen von Armut und Askese dürfte dabei nicht ohne Bedeutung gewesen sein (vgl. dazu allgemein Köhler: Das Bild des geistlichen Fürsten [= Anm. 186]. S. 110-120). Brinker sieht Reflexe dieser Reformideale auch in Veldekes Bearbeitung, neigt aber m.E. zu überzogenen Interpretationen (Formen der Heiligkeit [= Anm. 142]. S. 27-33).

²⁷⁶ Die Datierungsvorschläge reichen von der Zeit vor 1165 bis nach 1190 (vgl. zusammenfassend den Artikel *Heinrich von Veldeke* [= Anm. 271]. Sp. 900). Die These von Sanders, der 'Servatius' I sei vor dem Beginn der Arbeit am Eneasroman anzusetzen und die Fertigstellung des 'Servatius' II zwischen 1174 und 1183, als Veldeke wegen des Handschriftendiebstahls seine Arbeit am Eneasroman unterbrechen mußte, hat v.a. deshalb am meisten für sich, weil sie zugleich das textgeschichtlich nicht wegzudiskutierende Problem der Epilogdoppelung erklären könnte (W. Sanders: Zu Prolog und Epilog der St. Servatius-Legende Heinrichs von Veldeke. In: Henric van Veldeken: Symposium Gent. Hg. v. G. de Smet. Antwerpen/Utrecht 1971. S. 107-26).

²⁷⁷ Vgl. Bumke: Mäzene (= Anm. 10). S. 117.

²⁷⁸ Vgl. zusammenfassend J. Baerten: *Het graafschap Loon (11de-14de eeuw). Ontstaan - politiek - instellingen*. Assen 1969. S. 249.

²⁷⁹ Baerten: *Het graafschap Loon* (= Anm. 278). S. 9.

²⁸⁰ Vgl. Deeters: *Servatiusstift und Stadt Maastricht* (= Anm. 260). S. 100.

von Loon und sein Sohn Gerhard in den sechziger und siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts - also genau im Umfeld von Veldekes 'Servatius' - sogar Anspruch auf die Vogtschaft über das Servatius-Stift erhoben, obwohl sie dabei mit Kaiser Friedrich I. in Konflikt gerieten.²⁸¹ Hessel auf der anderen Seite konnte jenseits dieser dynastischen Erwägungen von der volkssprachlichen Servatiuslegende profitieren, weil sie ja auch für das Stift eine Repräsentationsfunktion übernahm, sich etwa bei der Betreuung von Pilgern, zumal politisch einflußreicheren, einsetzen ließ, um ihnen die Bedeutung des Domschatzes und damit ebenfalls die Bedeutung des Maastrichter Stiftes bzw. der Stadt Maastricht überhaupt klar zu machen.²⁸²

Kaum gesicherte außerliterarische Informationen gibt es hingegen zum 'Oberdeutschen Servatius'. Ausgehend von der Tatsache, daß zum einen das älteste Handschriftenfragment um 1200 datiert wird und daß zum anderen der Servatiuskult in Bayern trotz früherer Spuren v. a. aus dem monastischen Bereich²⁸³ einen gewissen Aufschwung erst nach 1172/73 erlebte, als Agnes von Loon (wohl die gleichnamige Tochter von Veldekes Gönnerin) Otto V. von Scheyern-Wittelsbach heiratete,²⁸⁴ läßt sich das Werk in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts ansetzen. Im Hinblick auf die Lokalisierung liegt es nahe, entweder an einen Bezug zu Indersdorf, dem Wittelsbacher Hauskloster, oder zum Augsburger Servatiuskult zu denken,²⁸⁵ ohne daß aus dem Text konkrete Indizien für das eine oder das andere hervorgingen. Insgesamt ist aber festzuhalten,

281 Vgl. Deeters: Servatiusstift und Stadt Maastricht (= Anm. 260). S. 64f. Schon deshalb ist Wilhelms kühne These, Veldekes 'Servatius' sei eine publizistische Tendenzschrift für Friedrich I., mehr als problematisch (Sanct Servatius [= Anm. 263]. S. XXXIIff.). Sie wurde auch in mehreren Rezensionen als Produkt reger Phantasie zurückgewiesen (vgl. A. Poncelet in: An. Boll. 29 [1910]. S. 350f.; Levison: Zu den Legenden des Hl. Servatius [= Anm. 266]. S. 51f.; vgl. auch O. Behaghel in: Literaturblatt f. germ. u. rom. Phil. 32 [1911]. S. 138-42 und A. Bernt in: AfdA 35 [1912]. S. 25-33). - Die Stauferpartien im Eneasroman dürften dagegen im Hinblick auf Veldekes thüringische Gönner verfaßt sein, die ja schon durch enge Verwandtschaftsbeziehungen mit dem Kaiserhaus verbunden waren (vgl. dazu M.-L. Dittrich: Die 'Eneide' Heinrichs von Veldeke. I. Teil: Quellenkritischer Vergleich mit dem Roman d'Eneas und Vergils Aeneis. Wiesbaden 1966. S. 573-94).

282 Vgl. auch W. Sanders: Heinric van Veldeken. Porträt eines maasländischen Dichters des 12. Jahrhunderts. Bonn ²1976 (= nachbarn 17). S. 23.

283 Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 64.

284 Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 68.

285 Vgl. zuletzt K. Gärtner Artikel 'Oberdeutscher Servatius'. In: ²Vf. Bd. 7. Sp. 3.

daß die Servatiusverehrung in Bayern trotz des dynastisch bedingten Impulses "immer mehr am Rand des religiösen Lebens" blieb.²⁸⁶ Nach Zenders Vermutung wurde außerhalb der zentralen Kultzonen die Verbreitung des Servatiuskults dort begünstigt, wo höfische Dichtung, und damit ebenfalls Heinrich von Veldeke, rezipiert wurde.²⁸⁷ Die Münchener Bruchstücke von Veldekes 'Servatius'²⁸⁸ deuten ja auch darauf hin, daß Agnes das Werk aus ihrer Heimat mit nach Bayern gebracht hat.

Tatsächlich steht die Vermittlungsstrategie des 'Oberdeutschen Servatius' streckenweise unter dem Einfluß höfischer Dichtung, obwohl die sachkundige Schilderung der Bischofsweihe²⁸⁹ und der markante pastorale Erzählgestus²⁹⁰ eindeutig auf einen geistlichen Bearbeiter verweisen. Daß dieser aber im Hinblick auf sein Publikum Wert auf die Schilderung von glänzenden Rüstungen, Kampfszenen und repräsentativem Zeremoniell legte, zeigte schon Ludwig Wolff.²⁹¹ Die Aufnahme in eine Sammelhandschrift, die Fechter als christliches Kompendium für ein höfisches Publikum charakterisierte,²⁹² bezeugt, daß der 'Oberdeutsche Servatius' auch in diesem Sinn rezipiert wurde. Auf Veldekes 'Servatius' freilich - das ist mit Blick auf die Forschung zu betonen, die hier bis heute vielfach ungeprüft Friedrich Wilhelms These folgt²⁹³ - greift die oberdeutsche Bearbeitung über ihre lateinische Vorlage hinaus wohl kaum zurück.²⁹⁴ Die im Apparat von Wilhelms Edition

286 Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 68.

287 Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 68.

288 Vgl. Schieb: Heinrich von Veldeke (= Anm. 270). S. 38.

289 Vgl. vv. 459-610 und die entsprechenden Anmerkungen des Herausgebers.

290 So etwa spricht der Erzähler, um nur ein besonders markantes Beispiel zu nennen, in v. 2863 sein Publikum mit eben den Worten an ("meine vil lieben"), mit denen er auch den Bischof Humbrecht seine Rede ans Volk beginnen läßt (v. 2204).

291 Vgl. L. Wolff: Der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke und der 'Oberdeutsche Servatius'. In: 'sagen mit sinne'. Fs. f. M.-L. Dittrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. H. Rücker u. K. O. Seidel. Göttingen 1976 (= GAG 180). S. 60f.

292 Vgl. W. Fechter: Eine Sammelhandschrift geistlicher Dichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Fs. f. F. Maurer zum 70. Geburtstag. Hg. v. W. Besch, S. Grosse u. H. Rupp. Düsseldorf 1968. S. 246-61.

293 Selbst Wolff, in dessen Aufsatz ja gerade die Frage des Verhältnisses zwischen Veldekes 'Servatius' und dem 'Oberdeutschen Servatius' im Zentrum steht, geht *a priori* von Wilhelms These aus und will aufgrund der angeblich "deutlichen" Berührungen sogar textkritische Argumente für Veldekes Werk ableiten (Der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke und der 'Oberdeutsche Servatius' [= Anm. 291]. S. 51-56).

294 Eine ähnliche Ansicht vertritt im Gegensatz zur sonstigen Forschung auch Masser: Bibel- und Legendeneplik (= Anm. 273). S. 184.

postulierten Parallelen erweisen sich nach eingehender Überprüfung durchweg als zu allgemein oder sind bloß inhaltlicher Natur bzw. aus der lateinischen Vorlage abzuleiten.

Vergleicht man nun Veldekes Bearbeitung seiner Vorlage, der aus den 'Gesta' hervorgegangenen 'Vita',²⁹⁵ mit dem 'Oberdeutschen Servatius', der auf den 'Gesta' selbst fußt,²⁹⁶ so fällt auf, daß der maasländische Dichter im Gegensatz zum oberdeutschen v. a. zwei Strategien einsetzt, die Maastricht als Kultzentrum profilieren: Zum einen insistiert er auf der Vermittlung von Lokalkolorit, das geeignet ist, die Stadt und ihre Umgebung ins rechte Licht zu rücken, zum anderen betont er jene Merkmale, die Servatius als einen ganz besonders privilegierten Heiligen erscheinen lassen und so ihrerseits das Prestige Maastrichts wie auch das der Auftraggeber der Legende erhöhen.

Erstes illustriert am besten Veldekes Beschreibung der Stadt Maastricht im Kontrast zu der im 'Oberdeutschen Servatius'. Für Veldekes Werk kann hier auf Walters eingehenden Stellenkommentar zurückgegriffen werden.²⁹⁷ Veldeke zeichnet sich demnach bei der Beschreibung Maastrichts dadurch aus, daß er die Vorgaben der 'Vita', die ihrerseits offensichtlich schon das Maastrichter Lokalinteresse im Auge haben,²⁹⁸ noch weiter ergänzt bzw. aktualisiert²⁹⁹ und die eher klerikale Perspektive auf ein Bild der Maastrichter *civitas* hin öffnet. Dabei stellt er werbewirksam die ökonomische Potenz Maastrichts und die Lage der Stadt am Zusammenfluß von Maas und Jeker heraus (vv. 955-70).³⁰⁰ Er situiert Maastricht am Knotenpunkt der beiden großen Handelsstraßen von Nordwesten nach Südosten bzw. von Nordosten nach Südwesten und skizziert deren geographischen Verlauf von England nach Ungarn bzw.

295 Zu Veldekes Vorlage vgl. zuletzt Walter: Quellenkritische Studien (= Anm. 264). S. 87-93.

296 Zitiergrundlage ist Wilhelms Ausgabe (Sanct Servatius [= Anm. 263]. S. 3-147).

297 Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 177-84. Vgl. auch J.A. Huisman: Die Funktion der Ortsnamen in Veldekes Servatiuslegende. In: Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters. Vorträge. Symposium Kiel 1987. Hg. v. F. Debus u. H. Pütz. Neumünster 1989 (= Kieler Beiträge zur dt. Sprachgesch. 12). S. 229f.)

298 Während sonst die 'Vita' ja die 'Gesta' kürzt, ist hier die ausführlichere Beschreibung Maastrichts aus der Version des Jocundus eingeschoben (vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen [= Anm. 264]. S. 177f.).

299 Vgl. die Betonung des Gegenwartsbezugs (bei der Beschreibung Maastrichts in v. 957, bei der Tongerns in v. 855), die auch sonst häufiger begegnet.

300 Zur Echtheit der auf S. 200 unter der Rubrik "Handschriftliches" nachgetragenen Verse vgl. Walter: Quellenkritische Studien (= Anm. 264). S. 180f.

von Sachsen nach Frankreich (vv. 971-76).³⁰¹ Nachdem er auch noch auf Maastrichts verkehrsgünstige Anbindung an die Schifffahrt nach Dänemark und Norwegen hingewiesen hat (vv. 977f.), liegt das Resümee auf der Hand: Alle Wege führen nach Maastricht (vv. 979-82).

Der Unterschied zum 'Oberdeutschen Servatius' könnte größer nicht sein: Hier reduzieren sich die Angaben der 'Gesta' (S. 34/Z. 10 - S. 35/Z. 5) so weit, daß man überhaupt nur von einem knappen *locus amoenus* (vv. 820-23) und nicht einmal mehr von einem topischen Städtelob sprechen kann,³⁰² geschweige denn von einer regelrechten Beschreibung der Stadt. Mehr, als daß in Maastricht "ein wazzer vloz" (v. 821), erfährt man kaum.³⁰³ Und wenn die Beschreibung Tongerns, des Gegenstücks zum idyllisch-ruhigen Maastricht, dagegen zwar einen größeren Raum einnimmt (vv. 68-142),³⁰⁴ obwohl fast alle konkreten Daten, Ortsnamen und historische Einzelheiten aus den 'Gesta' (S. 5/Z. 14 - S. 8/Z. 5) übergangen sind, so liegt das daran, daß der Bearbeiter mit Hilfe des Bildes von der reichen und glänzend herausgeputzten, aber von Ungläubigen bewohnten Stadt offensichtlich das allgemeine geistliche Leitthema illustrieren will, das er schon im Prolog ankündigt: Alles, womit sich Heiden einen "grozen namen" (V. 10) zu machen und sich durch Eroberungen und Prunkbauten in der Welt zu verewigen suchen (vv. 19-27), ist zum Untergang verurteilt (vv. 28-33). Und genau das belegt ja der Fall Tongerns, das zur Strafe für die Vertreibung des Servatius und für die Verblendung der Bewohner von den Hunnen zerstört wird. Dort, wo Veldeke gleichsam 'vor Ort' den Heiligen im konkreten Kontext seines

³⁰¹ Alle anderen Viten seit Jocundus nennen nur die Straße von Frankreich nach Sachsen (vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen [= Anm. 264]. S. 181).

³⁰² Allgemein zur Rhetorik von Städte- bzw. Länderlob vgl. E. R. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München ¹⁰1984. S. 166f.

³⁰³ Bezeichnend dafür, daß der oberdeutsche Bearbeiter weder selbst genauere Kenntnisse über Maastricht besaß, noch ein einschlägiges Interesse bei seinem Publikum voraussetzte, ist auch die Art, wie er die Maastrichter Bischöfe nach Servatius vorstellt. Gundulfus etwa, der, wie Herger von Lobbes berichtet, in St. Servatius begraben ist (vgl. Deeters: Servatiusstift und Stadt Maastricht [= Anm. 260]. S. 23), dessen *Vita* sich eng mit der des Servatius berührt und Veldeke offenbar bekannt war (vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen [= Anm. 264]. S. 85 bzw. 166), wird vom oberdeutschen Bearbeiter lapidar als "ein Gundolf" bezeichnet (v. 1993).

³⁰⁴ Zu Veldekes Beschreibung Tongerns, die im Vergleich zu der Maastrichts trotz gewisser konkretisierender Retuschen allgemeiner gehalten ist, und zur Frage ihrer Echtheit vgl. Walter: Quellenkritische Studien (= Anm. 264). S. 161-77 sowie Huisman: Die Funktion der Ortsnamen (= Anm. 297). S. 230f.

Wirksamkeit, greift also der oberdeutsche Bearbeiter zur verallgemeinernden Stilisierung im Sinn von Katechese und Didaxe.³⁰⁵

Auch wenn insgesamt die schon zum Gemeinplatz gewordene Beobachtung von der Enthistorisierungstendenz volkssprachlicher Legendenliteratur ihre Berechtigung hat, können demnach Historisierungs- und Enthistorisierungstendenz selbst bei Bearbeitungen in naher zeitlicher Nachbarschaft durchaus nebeneinander stehen, sofern der jeweilige Kommunikationsrahmen das eine oder das andere begünstigt. Veldekes allerdings auffällige, sogar noch über die lateinische Vorlage hinausgehende lokale bzw. geographische Verankerung der Legende steht deshalb zuallererst im Zusammenhang mit der spezifischen Eingebundenheit in das Maastrichter Kultzentrum.³⁰⁶ Der (gelegentlich etwas apologetische) Hinweis auf das künstlerische Talent des Dichters allein³⁰⁷ kann diese Vermittlungsstrategie nicht erklären.

Das Zusammenspiel zwischen der schon durch die Präsenz der Reliquien bedingten innigen Beziehung der Maastrichter zu ihrem Lokalheiligen³⁰⁸ und der Intention, *qua* Servatius auch das Prestige der Stadt bzw. der Auftraggeber der Legende zu stärken,³⁰⁹ schlägt sich bei Veldeke zudem darin nieder, daß er diejenigen Merkmale, die Servatius

³⁰⁵ Wolffs Meinung, schon der Eingang signalisiere, daß es im 'Oberdeutschen Servatius' in erster Linie auf "unterhaltsame Wundergeschichten" ankäme (Der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke und der 'Oberdeutsche Servatius' [= Anm. 291]. S. 57), ist angesichts des markanten belehrenden, ja paränetischen Vermittlungsgestus völlig unverständlich. Daß der - unbestrittene - Einfluß höfischer Dichtung nicht automatisch zu solchen vorschnellen Schlüssen berechtigt, sondern durchaus Bestandteil einer zwar publikumsspezifisch vermittelten, substantiell aber genuin geistlichen Katechese sein kann, zeigte bereits das Beispiel des Prager 'Christophorus' im Abschnitt 1.1.3. dieses II. Hauptteils.

³⁰⁶ Unter diesen Bedingungen konnte, wie die junglimburgische Hs. des 'Servatius' zeigt (Bibl. d. Univ. Leiden. BPL cod. 1215), Veldekes Fassung auch noch im 15. Jahrhundert goutiert werden, als die Legenden der enthistorisierenden und entlokalisierenden Kurzlegendare auf dem Höhepunkt der Beliebtheit waren.

³⁰⁷ So tendenziell auch bei Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264); noch offensichtlicher bei Wolff, der Veldeke immer wieder als den 'gedankentiefen' Künstler herausstreicht (Der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke und der 'Oberdeutsche Servatius' [= Anm. 291]. S. 57, 61).

³⁰⁸ Vgl. Veldekes weit über die 'Vita' hinausgehende Betonung der Trauer, die ganz Maastricht befällt, als die Servatiusreliquien unter Otto I. nach Quedlinburg überführt worden sind (vv. 4488-99, 4540-49), bis die aufrechten Maastrichter - "kerels uit één stuk" (Notermans: Sint Servaas [= Anm. 269]. S. 26) - sie von dort wieder heimholen.

³⁰⁹ In diesem Sinn hebt Veldeke z.B. auch explizit hervor, daß Maastricht der einzige Ort sei, den nicht nur Servatius, sondern auch Gott selbst für angemessen hielten, um die Reliquien aufzubewahren (vv. 4651-57).

aus der übrigen *Communio Sanctorum* herausheben, noch weiter profiliert. Das betrifft v.a. die Genealogie der Heiligen und die Verleihung des Himmelsschlüssels. Die trotz erheblicher Argumentationsschwierigkeiten behauptete Zugehörigkeit des Servatius zur Familie Jesu Christi, die der oberdeutsche Bearbeiter bis auf eine kleine Inkonsequenz in v. 2217 ganz beiseite läßt,³¹⁰ unterstreicht Veldeke noch über die 'Vita' hinaus (vv. 199-278), indem er, wie Breuer gezeigt hat, dem Heiligen Attribute aus der Tradition des Marienlobs zuweist³¹¹ und ihn so als 'Familienmitglied' auch von der Marienverehrung profitieren läßt. Eines der im 2. Weltkrieg vernichteten Münchener 'Servatius'-Bruchstücke hatte denn auch ganz in diesem Sinne die Namen *Servatius* und *Maria* "mit einer roten Linie eingefäßt".³¹²

Noch deutlicher aber tritt die Verquickung von Heiligkeitserhöhung und Lokalinteresse bei der Schlüsselverleihung hervor (vv. 1729-72). Der silberne Himmelsschlüssel, den angeblich Petrus dem Servatius übergab, war ja eine der wichtigsten Maastrichter Reliquien - das betont auch Veldeke nicht ohne Stolz (vv. 4086-93) - und übertraf in der Kultpraxis sogar noch die Bedeutung der Gebeine.³¹³ Angesichts der Tatsache, daß sich mit dem Schlüssel eine gottesunmittelbare, die Heilsgewalt der bischöflichen bzw. priesterlichen *potestas ligandi et solvendi* noch übersteigende Vollmacht der Sündenvergebung verbindet,³¹⁴ ist das nicht weiter erstaunlich. Was diese Bedeutung des Schlüssels als solche angeht, stimmt Veldeke mit seiner lateinischen Vorlage völlig überein.³¹⁵ Er profiliert aber die Verleihung der Schlüsselgewalt, indem er sie im Gegensatz zur 'Vita', zu den 'Gesta' und zum 'Oberdeutschen Servatius'

310 Vgl. den enormen Argumentations- und Beglaubigungsaufwand, den die 'Gesta' (S. 18/Z. 11 - S. 25/Z. 15) hier an den Tag legen.

311 W. Breuer: Die Genealogie des Servatius. Legendenüberlieferung in theologischer Interpretation. In: ZfdPh 98 (1979)/Sonderheft: Festgabe f. H. Moser. S. 16-19.

312 P. Lehmann/O. Glaunig: Mittelalterliche Handschriftenbruchstücke der Universitätsbibliothek und des Georgianum in München. In: ZfB/Beiheft 72 (1940). S. 81.

313 Vgl. Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (= Anm. 260). S. 81.

314 Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 251f.

315 Hierin ist Walter unbedingt beizupflichten (Quellenkritische Untersuchungen [= Anm. 264]. S. 243, 251), denn alle Bemühungen, in Veldekes Text trotz seiner Nähe zur 'Vita' um jeden Preis eine eigene kirchenrechtliche oder politische Position hineinlesen zu wollen (vgl. etwa Brinker: Formen der Heiligkeit [= Anm. 142]. S. 47-50), von Wilhelms Spekulationen ganz zu schweigen, entbehren tatsächlich jeder Grundlage.

(vv. 1260-75) ins Zentrum des Visionsgeschehens rückt³¹⁶ und zudem im Wortlaut an Mt. 16.19, die biblische Grundlage für die Lehre von der Schlüsselgewalt, annähert.³¹⁷ Da außerdem die Schlüsselverleihung nicht allein als Auszeichnung für den Heiligen selbst, sondern auch als Produkt seiner mitleidvollen Bitte für die Sünder motiviert wird,³¹⁸ verinnerlicht sich das Bild des Lokalpatrons zur liebevollen Vertrauensfigur. Zwei Mirakel am Ende des Werkes (vv. 5580ff.), in denen Servatius jeweils einen Sünder errettet, obwohl dieser, wie Veldeke sehr nachdrücklich herausstreicht, unbußfertig gestorben ist (vv. 5580-5602 bzw. 5874-5902), demonstrieren und feiern die ganz besonders privilegierte Kraft des Heiligen. Bezeichnenderweise leitet Veldeke diese beiden Schlußmirakel mit dem Hinweis auf die weithin berühmte Wunderkraft des Heiligen ein (vv. 5577-79), wird er nicht müde zu betonen, wie sehr Gott selber seinen Heiligen durch diese Wunderkraft ehren wollte (vv. 5839-44). Der geistliche Bearbeiter des 'Oberdeutschen Servatius' weist dagegen anstelle des Lobpreises des Heiligen mit paränetischem Zeigefinger von Anfang an auf die Lehre hin, die das Publikum aus diesen beiden Episoden ziehen soll.³¹⁹ Im hierarchischen Gestus mahnt er zur Besserung (vv. 3321-23) und zur Beachtung von "gotes gebot" (vv. 3377-81), auf daß sein Publikum nicht wie jene Sünder im Zustand der Gottesferne vom jähen Tod überrascht werde (vgl. vv. 3403f.).

Insgesamt verdeutlicht die Kontrastfolie des in fast allen Belangen konventionelleren 'Oberdeutschen Servatius' die besonderen Merkmale der Vermittlungsstrategie von Veldekes 'Servatius', die durch den spezifischen Bezug zu Maastricht und damit auch zu lokalpolitischen Interessen begünstigt wurden: Wo der oberdeutsche Bearbeiter die Geschichte des Heiligen gegenüber seiner Vorlage enthistorisiert und die geographische Verankerung nur andeutet, zeichnet Veldeke ein möglichst konkretes, aktuelles und prestigeträchtiges Bild der Stadt Maastricht. Wo der

316 Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 244, 250.

317 Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 253.

318 Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 245f., 250f.

319 Wenn Walter (Quellenkritische Untersuchungen [= Anm. 264]. S. 255/Anm. 1) dagegen in einem kurzen Seitenblick auf den 'Oberdeutschen Servatius' sogar meint, der Bearbeiter habe, weil ihm im Unterschied zu Veldeke die Vergebung ohne *contritio* "zu kühn" erschienen sei, die Sünder sich kurz vor ihrem Tod noch bekehren lassen, dann geht das zumindest im zweiten Fall zu weit. Die Verse 3337f. ("choume wartim frone weizot./ in chlaeiner riuwe lager tot") sind doch eindeutig als Litotes aufzufassen und bestätigen so gerade umgekehrt den Mangel an *contritio* als Negativbeispiel!

oberdeutsche Bearbeiter die im allgemeinen Sinn exemplarische Relevanz des Heiligen konturiert, sucht Veldeke den Lokalpatron seiner Auftraggeber als besonders begnadet von der Masse der Heiligen gerade abzusetzen. Und wo sich im 'Oberdeutschen Servatius' der Erzähler schon mit dem Prolog im hierarchischen Vermittlungsgestus als geistlicher Lehrer und Mahner an sein höfisches Laienpublikum wendet und dieses überhaupt erst mit Servatius bekannt macht,³²⁰ geht bei Veldeke der Erzähler von Anfang an im Wir einer Kultgemeinschaft auf, die 'ihren' Heiligen feiert.³²¹ Nicht umsonst greift Veldeke ja im Prolog auf Elemente der Pfingstliturgie zurück, die nach Walter offenbar in enger Beziehung zur Maastrichter Servatiusmesse gestanden hat.³²²

1.2.2. Eremiten und Asketen: Heiligkeit und Innerlichkeit

1.2.2.1. Der monastische Einsiedler Aegidius ('Trierer Aegidius')

Im Gegensatz zu den Kirchenfürsten, die als Amtsträger mitten im öffentlichen Leben stehen, wird das Einsiedlerleben *per se* gerade durch die Abgeschlossenheit von der Gesellschaft bestimmt. Oft bedarf es ja eines göttlich gelenkten Zufalls, damit diese verborgene Heiligkeit überhaupt

³²⁰ Deshalb muß er ja auch das 'Markenzeichen' des Servatius, nämlich seinen Augenflecken (vgl. 'Gesta' S. 99/Z. 2-16), beiseite lassen und umgekehrt den Topos von der Schönheit des Heiligen ins Spiel bringen (vv. 262f.), um sein höfisches Publikum nicht von vornherein zu irritieren, dessen Erwartungshorizont auf die typische Korrespondenz von äußerer Erscheinung und innerem Wert ausgerichtet war. Heinrich von Veldeke dagegen konnte es sich erlauben, den kleinen ästhetischen Makel des vertrauten Lokalpatrons sogar noch besonders hervorzuheben (vv. 5420-23).

³²¹ Wyss beobachtet sehr zutreffend als charakteristische Differenz zwischen beiden Prologen, daß Veldeke "von einem ungebrochenen Bewusstsein der Kollektivität seiner Sprechsituation" ausgehen kann, während sich im 'Oberdeutschen Servatius' der Erzähler als Vermittlungsinstanz stark in den Vordergrund schiebe (Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik [= Anm. 70]. S. 86f.). Dies dürfte aber weniger ein Indiz für eine zunehmende Bewußtwerdung des "dichterische[n] Subjekt[s]" sein als vielmehr schlicht und einfach ein Resultat des unterschiedlichen Kommunikationskontextes: In Veldekes 'Servatius' konnte sich der Erzähler als Teil einer bestehenden Kultgemeinde präsentieren, während der Erzähler im 'Oberdeutschen Servatius' gar nicht von vornherein überhaupt bei seinem Publikum die Vertrautheit mit dem Heiligen voraussetzen durfte.

³²² Vgl. Walter: Quellenkritische Untersuchungen (= Anm. 264). S. 18-63.

entdeckt wird.³²³ Einsiedlerlegenden können deshalb ein anderes Rezeptionsinteresse bzw. anders akzentuierte Vermittlungsstrategien nahelegen als Papst- oder Bischofslegenden.

Ähnlich wie z.B. Paulus Eremita oder Maria Aegyptiaca spürt man auch Aegidius durch einen gottgewollten Zufall auf,³²⁴ nachdem er sich als junger Mann und bekannter Wundertäter dazu entschlossen hat, für Gott das Leben in der Welt aufzugeben, ganz allein in die Wildnis ans Rhônedelta gezogen ist und dort - so berichtet die für sein Einsiedlerdasein insgesamt paradigmatische Episode - nur von einer wunderbar zutraulichen Hirschkuh³²⁵ bis ins Greisenalter am Leben erhalten worden ist. Anders als bei Paulus Eremita und Maria Aegyptiaca fällt die Entdeckung aber nicht schon mit seinem Tod zusammen, so daß Aegidius auf Drängen des Königs Flavius vor seinem Lebensende als Abt einem neu gegründeten Kloster vorsteht, als Beichtvater einmal auch mit Karl d. Gr. zusammentrifft und eine Reihe von Wundern tut, ehe er im Kreise seiner Mitbrüder selig stirbt, nachdem er in Rom beim Papst noch die Exemption für sein Kloster erwirkt hat. Angesichts dieses Schlußteils, der eine Brücke zum monastischen Bereich schlägt,³²⁶ nimmt es nicht wunder, daß die Aegidiusverehrung v.a. von (Benediktiner-)Klöstern gefördert wurde.³²⁷ Wenn sich daneben aber ebenfalls Adlige als Stifter von Kirchen und Kapellen an der Verbreitung des Aegidiuskults beteiligten,³²⁸ so dürfte dabei v.a. die berühmte und vielfach aus der Aegidiuslegende auch extrapolierte Episode von der Begegnung zwischen dem Heiligen und Karl

323 Vgl. oben S. 38.

324 In der Version des 'Trierer Aegidius' heißt es explizit: "min trechtin daz do tun wolde,/ daz her (= Aegidius) da wurde mere" (vv. 693f.). - Zitiergrundlage ist die Ausgabe von K. Bartsch: *Der Trierer Aegidius*. In: *Germania* 28 (1881). S. 1-57. Sie ist zweifellos der älteren Ausgabe von M. Roediger (*Trierer Bruchstücke II: Aegidius*. In: *ZfdA* 21 [1877]. S. 331-397) überlegen. Die Auseinandersetzung zwischen Bartsch und Roediger (vgl. auch M. Roediger: *In Sachen Trierer Bruchstücke*. In: *ZfdA* 26 [1882]. S. 240f.) wirkt allerdings kleinlich.

325 Die Episode von der Ernährung des Aegidius durch die Hirschkuh ist wahrscheinlich ätiologisch zu erklären: αγγιδιον = Zicklein (vgl. M. Fühles: *Der 'Trierer Aegidius'*. Ein Beitrag zur Formgeschichte frühmittelhochdeutscher Legendeneppen. Diss. Bonn 1972. S. 120).

326 Das Schema von Fühles (*Der 'Trierer Aegidius'* [= Anm. 325]. S. 37) drängt freilich die Eremitenphase im Leben des Heiligen zu sehr zurück, obwohl Fühles an anderer Stelle (S. 121) selbst betont, daß gerade sie "grundlegend für das Ganze" sei.

327 Vgl. Fühles: *Der 'Trierer Aegidius'* (= Anm. 325). S. 11.

328 Vgl. Fühles: *Der 'Trierer Aegidius'* (= Anm. 325). S. 11f.

d. Gr.³²⁹ eine wichtige Rolle gespielt haben. Nicht umsonst liegt ja der erste Höhepunkt der Aegidiusverehrung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts,³³⁰ als Friedrich I. die Kanonisierung Karls d. Gr. betrieb und sie am 29. Dezember 1165 mit großem Prunk feiern ließ, wenngleich sie offiziell von Rom nicht anerkannt wurde.³³¹ Und nicht umsonst ist auf dem Aachener Karlsschrein auch Aegidius abgebildet,³³² der Karl der Legende nach dazu verhalf, daß Gott ihm seine ominöse große Sünde vergab.

In die Zeit dieses Höhepunktes der Aegidiusverehrung fällt der 'Trierer Aegidius', der aus reimsprachlichen Gründen um 1160 angesetzt wird³³³ und als Bestandteil der um 1200 datierten Trierer Fragmenthandschrift zusammen mit dem 'Trierer Silvester' und dem 'Trierer Floyris' überliefert ist.³³⁴ Das Trierer 'Aegidius'-Bruchstück wird ergänzt durch das von Jacob Grimm in einer Privatsammlung aufgefundene Höxterer Fragment des späten 12. Jahrhunderts,³³⁵ dessen Zugehörigkeit zu der vom 'Trierer Aegidius' bezeugten Legendenfassung nicht nur die von Fühles nachgewiesenen Übereinstimmungen in der

329 Zu volkssprachlichen und lateinischen Versionen dieser Episode besonders in Chroniken und Karlskompilationen vgl. R. Folz: *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*. Paris 1950. S. 168f., 214, 326f., 478f.

330 Vgl. Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (= Anm. 325). S. 9-12.

331 Vgl. Folz: *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne* (= Anm. 329). S. 208-13.

332 Vgl. Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (= Anm. 325). S. 11.

333 Vgl. zusammenfassend K. E. Geith: Artikel '*Ägidius*'. In: *2Vf.* Bd. 1. Sp. 76.

334 Zur Trierer Fragmenthandschrift vgl. oben Anm. 210.

335 J. Grimm: Bruchstück aus einer gereimten Legende von dem heil. Aegidius. In: J. G.: *Kleinere Schriften*. Bd. 6. Berlin 1882. S. 364-70.

Bearbeitungsstrategie zeigen,³³⁶ sondern auch unmittelbare lexikalische und phraseologische Parallelen.³³⁷

Die Trierer Fragmente wurden zwar in zwei Inkunabeln der Trierer Kartause (gegründet 1331/35)³³⁸ entdeckt, aber gerade der 'Aegidius' mochte mit den strengen Kontemplations- und Fastengewohnheiten des Helden für die Kartäuser von Interesse gewesen sein.³³⁹ Ursprünglich jedoch wurde er für ein höfisches Laienpublikum verfaßt. Das indizieren neben der Überlieferungsgemeinschaft mit dem 'Floyris'-Roman³⁴⁰ die Akzentuierung höfisch-exklusiver Betätigungen wie der Jagd,³⁴¹ die konkrete und durchaus affirmative Situierung des jungen Aegidius in

336 Vgl. Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (=Anm. 325). S. 103-05, 146-48. Nicht schwer fällt es Fühles dabei, die Vermutung H.-F. Rosenfelds (Zum Trierer Aegidius. In: Neoph. 14 [1929]. S. 102-07) zu widerlegen, das Höxterer Fragment zeige im Gegensatz zum Trierer Spuren einer zweiten lateinischen Quelle, nämlich der in den *Analecta Bollandiana* (8 [1889]. S. 102-20) edierten, und stelle deshalb möglicherweise bereits eine Überarbeitung des 'Trierer Aegidius' dar (vgl. Roediger: Trierer Bruchstücke [= Anm. 324]. S. 411). Eine repräsentative und damit wirklich aussagekräftige Reimstatistik ist bei den nur 130 erhaltenen Versen des Höxterer Fragments kaum zu erhalten.

337 Lexikalische Besonderheiten etwa, die J. Grimm am Höxterer Fragment auffielen (Bruchstück aus einer gereimten Legende von dem heil. Aegidius [= Anm. 335]. S. 369), nämlich v.a. der Gebrauch altertümlicher Wörter bzw. Wortformen wie *mandunge* (v. 47) oder *enelende* (v. 7), begegnen auch im 'Trierer Aegidius' (vgl. v. 905 bzw. vv. 57, 783, 1577); die auffällige, aus dem Erzählvorgang heraustretende Bezeichnung für Gott als *min trehtin* stimmt im Höxterer Fragment (v. 104) genau mit dem 'Trierer Aegidius' überein (vv. 226, 424, 693, 795 u. ö.); vgl. auch die im Wortlaut ähnlichen Hinweise auf die *wäre minne* des Heiligen (Höxterer Fragment: v. 96; 'Trierer Aegidius': vv. 1207, 1384, 1609 u. ö.) oder auf den Lohn Gottes (Höxterer Fragment: v. 39f; 'Trierer Aegidius': vv. 724-27, 1001-003).

338 Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner). Bd. 5. Sp. 1381. Die Ausbreitung des Kartäuserordens im deutschen Sprachraum setzte allgemein in größerem Umfang erst im 14. Jahrhundert ein (vgl. LThK. Bd. 5. Sp. 1382).

339 Zum kartäusischen Ordensleben und zu den Ernährungsvorschriften vgl. LThK (=Anm. 338). Bd. 5. Sp. 1383. Wie Aegidius es sich pro Tag nur einmal gestattet, Milch der Hirschkuh zu sich zu nehmen (vgl. vv. 284, 315 im 'Trierer Aegidius'), ist auch den Kartäusern v.a. in der langen Zeit der Ordensfasten vom 14. September bis Ostern täglich nur eine Mahlzeit erlaubt.

340 Zur Identität des 'Floyris'-Schreibers mit dem des 'Trierer Aegidius' (und dem des 'Trierer Silvester') vgl. zuletzt Schneider: Gotische Schriften (=Anm. 219.) S. 118.

341 Darauf wies schon H. de Boor hin: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung (=Anm. 197). S. 19. Vgl. auch Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (=Anm. 325). S. 59f.

höfischem Kontext,³⁴² die lehnsrechtliche Terminologie³⁴³ und die höfischen Floskeln überhaupt.³⁴⁴ Genau dies aber führt zu der spezifischen Frage, die eine Legende wie der 'Trierer Aegidius' im Rahmen einer funktionalen Gattungsbetrachtung aufwirft: Wie kann über den bloßen Gebrauch höfischer Begrifflichkeit hinaus die Geschichte eines mittelalterlichen Bekenners, der sich den Großteil seines Lebens aus der Welt zurückgezogen hat, einem adligen Publikum vermittelt werden, das in der Welt lebt? Vor ebendieser Aufgabe stand der didaktisch engagierte geistliche Bearbeiter³⁴⁵ des 'Trierer Aegidius', als er seine lateinische Vorlage, die anonyme, in den *Acta Sanctorum* edierte 'Vita Sancti Aegidii',³⁴⁶ in die Volkssprache übertrug. Nicht von ungefähr schiebt er über seine Quelle hinaus direkt im Anschluß an den Bericht von der Absicht des Heiligen, sich zum Schutz vor irdischem Ruhm und zum Dienst an Gott in den tiefen Wald zurückzuziehen, einen differenzierenden Erzählerkommentar (vv. 152-73) als Geste an die höfischen Adressaten ein. Hier wird zwar zunächst der Rückzug des Heiligen aus der Welt als konsequente Nachfolge von Mt. 6.24 interpretiert³⁴⁷ und damit in ein um so positiveres Licht gerückt. Im Hinblick auf sein Publikum versichert der Erzähler aber sogleich, daß sich weltliches Ansehen mit einer gottgefälligen Lebensführung dann sehr wohl vereinbaren lasse, wenn man "des rûmis nicht gire" sei (v. 168). Schon diese programmatische

342 Vgl. die vv. 76-84 und 119-23 im Höxterer Fragment (das Trierer Bruchstück setzt erst später ein): Man nimmt Aegidius gerne als Herrn an, weil sich alle dessen gewiß sind, daß er nach seiner Schwertleite ein vorzüglicher Beschützer seiner Untertanen sein würde; seine Verwandten hoffen darauf, daß er den genealogischen Fortbestand sichert.

343 Vgl. etwa im Höxterer Fragment: vv. 12-33, wo im Anschluß an die programmatische Stelle in Mt. 19.29 ("Et omnis, qui reliquit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem [...] propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit") die Beziehung zwischen dem Heiligen und Gott lehnsrechtlich gefaßt wird: Aegidius gibt sich freiwillig als *man* in die *hulde* Gottes, seines Herrn.

344 Vgl. vv. 179, 1087f.; vgl. dazu auch die ansonsten meist bloß paraphrasierende Arbeit von E. Hamm: Rheinische Legenden des 12. Jahrhunderts. Diss. Köln 1937. Würzburg 1937, S. 22.

345 Schon Fühles (Der 'Trierer Aegidius' [= Anm. 325]. S. 136-40, 144-46 u. ö.) betonte zu Recht die allgemeine Relevanz homiletischer Elemente, die der Bearbeiter bei der Vermittlung der Geschichte selbständig und gezielt zur Didaxe und Paränese einsetzt.

346 Der Text der AASS (1. Sept. S. 299-304) ist in Bartschs Edition (Der Trierer Aegidius [= Anm. 324] synoptisch abgedruckt und bis auf zwei relativ unbedeutende Lücken verläßlich.

347 "Nemo potest duobus dominis servire [...]. Non potest Deo servire et mammonae." Vgl. dazu im 'Trierer Aegidius' vv. 155-62.

Äußerung zeigt, daß die These von Margret Fühles, der 'Trierer Aegidius' habe neben der *veneratio* des Heiligen darauf abgezielt, zur *imitatio* des Heiligen aufzurufen,³⁴⁸ in dieser Form zu unspezifisch ist, um die Vermittlungsstrategie wirklich auf den Punkt zu bringen, obwohl gerade Fühles' substantielle formgeschichtliche Analyse des Werkes wichtige Hinweise darauf enthält.

Während in der lateinischen Tradition der Aegidiuslegende tatsächlich die *imitatio* des Heiligen markant hervorgehoben wird³⁴⁹ und, zumal im klösterlichen Gebrauchskontext, Aegidius ja tatsächlich als *pater imitabilis* gelten kann, baut der volkssprachliche Bearbeiter eine andere Brücke, um die Geschichte des außerhalb der Welt lebenden Heiligen seinem in der Welt lebenden Publikum zu vermitteln. Er knüpft dabei an das Selbstverständnis des kontemplativen Einsiedlers an, stellvertretend für alle Sünder zu beten und so gerade durch den Rückzug aus der Welt heilbringend auf die Welt einzuwirken.³⁵⁰ Indem er diesen Aspekt besonders profiliert, rückt gegenüber dem Appell zur eremitischen bzw. monastischen Nachfolge der Heilige als eine Helfergestalt in den Vordergrund, die auch für das weltliche Publikum attraktiv ist. Und als Helfer wird Aegidius unabhängig von der Quelle wiederholt explizit bezeichnet.³⁵¹

Im Sinne des didaktischen Impetus ist die Hilfe aber gleichwohl nicht als mechanisch wirkende 'Heilsapothek' begriffen, selbst wenn Aegidius ähnlich wie etwa die Märtyrerin Margarete vor seinem Tod in einem Fürbittengebet denen, die ihn anrufen, umfassenden leiblichen und seelischen "trost" in allen Notlagen verheißt (vv. 1638-79). Die

348 Vgl. Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (=Anm. 325). S. 151 u. S. 175 (mit angedeuteten Differenzierungen).

349 Vgl. den Prolog der lateinischen Vorlage (AASS. 1. Sept. S. 299), wo Aegidius als *speculum* bezeichnet wird (vgl. auch Fühles: Der 'Trierer Aegidius' [= Anm. 325]. S. 27). Noch emphatischer wirkt hier die zweite, in den *Analecta Bollandiana* 8 (1889) edierte 'Vita Sancti Aegidii', die mit der *exclamatio* endet: "O sane imitandum patrem pie incedentem per religionis tramitem [...]" (S. 120/Z. 19-26).

350 Die vv. 259-71 nennen als einzigen Inhalt des Einsiedlerlebens das unablässige Gebet, bei dem der Heilige im demütigen Bewußtsein seiner eigenen Erlösungsbedürftigkeit Gott um Gnade "uür die kristenheit", für die Lebenden und die Toten bittet; vgl. auch vv. 1105-09, 1646-50 und im Höxterer Bruchstück vv. 106f. Alle genannten Stellen sind nicht in der lateinischen Quelle vorgebildet.

351 Vgl. etwa vv. 1041-45 ("swer iz in svcht ane/ mit warir minne,/ deme hilfet her gedingen/ an allir slachte zwiuel/zu deme ewigen libe."); vgl. auch vv. 962-65, wo der Erzähler selbst die Anrufung des heiligen Helfers dem Publikum demonstriert.

Helferfunktion wird insgesamt vielmehr v.a. auf das Thema Sünde und Sündenvergebung konzentriert. Zudem ist der Beitrag des Heiligen zur Versöhnung des Sünders mit Gott im 'Trierer Aegidius' nur die eine - wenngleich wichtigste - Seite. Er besteht neben dem Gebet des Heiligen in der Lösegewalt, die als Hauptsache seines Priestertums überhaupt genannt wird (vv. 966-75), und nicht zuletzt in seiner väterlichen Weisheit und "givte" (v. 975),³⁵² die durch die von ihm selbst in der unwirtlichen Wildnis erfahrene Fürsorge des väterlichen Gottes (vgl. vv. 319-21) gespeist sind. Um aber neben der wirksamen Kraft des Heiligen auch den Beitrag demonstrieren zu können, den der Sünder selbst zu leisten hat, kommt dem Bearbeiter der Umstand entgegen, daß Aegidius nach seiner Entdeckung noch als Abt wirkt und dadurch ja tatsächlich mit Sündern zusammentrifft, noch dazu mit so prominenten wie dem König Flavius (vv. 701ff.) und Karl d. Gr. (vv. 1162ff.).

Indem der Bearbeiter Flavius wie auch Karl nicht "aedificationis causa et colloquii voluptate" mit Aegidius sprechen läßt,³⁵³ sondern bei beiden sofort ihr Sündenbewußtsein, ihre *contritio cordis*, ihre Bußarbeit und ihre insgesamt demütige Hinwendung zu dem Heiligen als geistlichem Lehrer herausstellt,³⁵⁴ werden sie hier als die eigentlichen Identifikationsfiguren für das Publikum exponiert. Der politische Kontext, in dem sie als Herrscher stehen, interessiert dagegen kaum, zumal der 'Trierer Aegidius' die erzählte Geschichte noch über die Quelle hinaus enthistorisiert bzw. entlokalisiert.³⁵⁵ Wie sich hinter den Protagonisten Flavius und Karl die Adressaten verbergen, die der 'Trierer Aegidius' ansprechen will, so verbirgt sich der Bearbeiter selbst hinter dem Heiligen und funktionalisiert ihn als Sprachrohr für seinen markant katechetisch orientierten Diskurs. Ähnliches gilt für die von der Quelle unabhängige Bußpredigt (vv. 976-1032), in der Aegidius als Priester und Abt "den sundegen luten" (v. 1032) die Qualen der Hölle als Strafe für die "uirdamneten wer" (v.

352 Vgl. auch vv. 1087f., 1458, die den väterlichen Umgang des Heiligen mit seinen Mitbrüdern herausstellen.

353 Vgl. AASS. 1. Sept. S. 301/ § 16 gegenüber vv. 701-14 im 'Trierer Aegidius'. Auch Karl läßt die 'Vita' zunächst über allgemeine Themen sprechen (AASS. 1. Sept. S. 302/ § 20), während der 'Trierer Aegidius' (vv. 1171ff.) von Anfang an die Sündenthematik ganz allein in den Vordergrund rückt.

354 Von Flavius wird Aegidius explizit als "meister" bezeichnet (v. 710). Auch Karl d. Gr. ordnet sich sofort dem Mahner und Lehrer Aegidius unter (vgl. Fühles: Der 'Trierer Aegidius' [= Anm. 325]. S. 75).

355 Vgl. die Beispiele bei Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (= Anm. 325). S. 61-63.

1011) vor Augen hält und zum Dienst an Gott, zum Beten und Fasten aufruft.

Wo der Heilige nicht nur als begnadeter Helfer oder als geistlicher Lehrer auftritt, sondern wo er tatsächlich als *imitabile* profiliert wird, handelt es sich v.a. um Gebete. Sie sind wie etwa das Dank- und Preisgebet in vv. 1519-41 oder das Gebet, in dem der sterbende Heilige seinerseits vor Gott seine Sünden beklagt (vv. 1686-1707), meistens zusätzlich aus der Quelle entfaltet, und zwar so, daß sie - dies hat Fühles bereits im einzelnen belegt³⁵⁶ - mit ihrem ausgeprägten Zug zur Generalisierung und Aktualisierung leicht aus der *histoire* ablösbar sind und als konkrete, gut memorierbare Mustergebete dienen, die das Publikum selbst nachsprechen kann.³⁵⁷ Auch hier also verbirgt sich letztlich der geistliche Bearbeiter hinter dem Heiligen.

Insgesamt weist damit der 'Trierer Aegidius' eine ähnliche, didaktisch bzw. katechetisch ausgerichtete Vermittlungstendenz und eine ähnliche Sprachrohr-Technik auf, wie sie bei den von geistlichen Bearbeitern stammenden volkssprachlichen Märtyrerlegenden beobachtet wurden. Auch bei ihnen geht es ja bezeichnenderweise - hier schon aufgrund der gegenüber der antiken Christenverfolgungszeit veränderten geschichtlichen Voraussetzungen - in der Regel weder um eine umfassende *imitatio* des Heiligen³⁵⁸ noch um eine politische bzw. lokalpolitische Aktualisierung wie bei den oben analysierten Beispielen von Papst- bzw. Bischofslegenden. Dadurch, daß in der Aegidiuslegende der Heilige nach seinem Einsiedlerleben selber die Funktion eines Seelsorgers inne hat, bietet er sich als Medium des gleichfalls als Seelsorger agierenden Bearbeiters ja auch ganz besonders an, erreichen seine Katechese und Paränese das Publikum fast ohne jede perspektivische Brechung. Und die Rolle, die bei den Märtyrerlegenden die Heiden spielen, die der Heilige zu bekehren sucht, nehmen hier die Sünder allgemein bzw. die als konkrete

³⁵⁶ Fühles: Der 'Trierer Aegidius' (= Anm. 325). S. 89f.

³⁵⁷ Bei dem Dankgebet (vv. 1519ff.) muß innerhalb des Formelgerüsts lediglich der Anlaß für den Dank jeweils ausgetauscht werden. Die Sündenklage (vv. 1686ff.) ist ohnehin so allgemein, daß sie sich zur Gänze im Wortlaut übernehmen läßt.

³⁵⁸ Bestimmte Teilaspekte, die wie etwa die *virginitas* der Margarete oder der Impetus des Christophorus, Gott zu suchen, vom Blutzugnis selbst auch ablösbar sind, können natürlich durchaus im entsprechenden Kommunikationskontext als *imitandum* herausgearbeitet werden (vgl. oben die Abschnitte 1.1.1. bzw. 1.1.3. des II. Hauptteils), ebenso wie ja auch beim Einsiedler der innige Gottesbezug als *imitabile* gelten kann, ohne daß sich damit schon notwendig die Propagierung des Schrittes aus der Welt verbinden müßte.

Beispiele exponierten Figuren Flavius und Karl ein. Da sie aber bereits Christen und als solche im Unterschied etwa zum heidnischen Richter von vornherein willig sind, auf den Heiligen zu hören, können sie auch um so besser als positives Vorbild instrumentalisiert werden, dem das Publikum nachfolgen soll.

1.2.2.2. Der urbane Einsiedler Alexius (Konrad von Würzburg, 'Alexius A')

Anders als Aegidius wählt Alexius nicht die Einöde als Ort von Kontemplation und Askese, sondern die Stadt, in der er "stille", aber zugleich auch "offenbâr"³⁵⁹ in Zwiesprache mit Gott vor der Kirche bzw. vor seinem Elternhaus sitzt. Und anders als Aegidius bleibt er als *homo Dei* bis zu seinem Tod ein Laie. Eben diese beiden Charakteristika, der Bezug zur Stadt und der Laienstatus des Heiligen, dürften wesentlich dazu beigetragen haben, daß Alexius, dessen Legende in Deutschland durch Bischof Meinwerk von Paderborn (+ 1036) eingeführt wurde,³⁶⁰ seit der Laienfrömmigkeitsbewegung des 12./13. Jahrhunderts gerade in der volkssprachlichen Literatur zu einem der beliebtesten Heiligen überhaupt aufstieg,³⁶¹ obwohl sich seine kultische Verehrung in Grenzen hielt. Auch die Laienfrömmigkeitsbewegung war, wie in der Grundlegung skizziert,³⁶² ein v.a. städtisches Phänomen; und ein Heiliger, der wie Alexius als Patron der Bettler und Pilger sein Leben dem aktuellen Armutsideal verschrieb, ein Heiliger, der jenseits aller Einbindung in die kirchliche

³⁵⁹ So formuliert es Konrad von Würzburg in seiner Bearbeitung der Alexiuslegende (Konrad von Würzburg: Die Legenden II. Hg. v. P. Gereke. Halle 1926 [=ATB 20]. v. 712).

³⁶⁰ Vgl. AASS. 17. Iul. S. 244. - Das erste lateinische Zeugnis liegt in Adalberts von Prag Alexiushomilie aus dem Jahr 995 vor. Vgl. M. Sprissler: Das rhythmische Gedicht "Pater deus ingenite" (11. Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied. Münster 1966 (= Forschungen zur Roman. Phil. 18). S. 28; der Text Adalberts ist dort auf S. 102-06 ediert (Auszüge auch in den AASS. 17. Iul. S. 257f.).

³⁶¹ Vgl. den Artikel *Alexius*. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. K. Ranke. Bd. 1. Sp. 293. Die Geschichte ging sogar in die "Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm ein (Vollständige Ausgabe mit einer Einleitung von H. Grimm und der Vorrede der Brüder Grimm zur 1. Gesamtausgabe 1819. Lizenzausgabe d. Wiss. Buchgesellschaft. Darmstadt ¹¹1987. S. 815-17: "Armut und Demut führen zum Himmel").

³⁶² Vgl. oben S. 55f.

Hierarchie als Laie Gott diene und doch dazu ausersehen war, daß Papst und Kardinäle vor ihm das Knie beugten, konnte ja regelrecht als Verkörperung der Frömmigkeitsbewegung interpretiert werden.

So nimmt es nicht wunder, daß die Legende des urbanen Einsiedlers Alexius anders als die des monastischen Einsiedlers Aegidius nicht nur in der Form der hierarchischen Kommunikation zwischen klerikalem Verfasser und weltlichem (höfischem) Publikum volkssprachlich bearbeitet wurde, sondern sowohl im Hinblick auf einen rein interlaikalen weltlichen Gebrauchskontext als auch im Hinblick auf ein (frauen-)klösterliches Laienpublikum, das seinerseits zu einem wesentlichen Teil aus der Frömmigkeitsbewegung hervorgegangen ist.³⁶³ Ein Beispiel für ersteres bietet die Alexiuslegende Konrads von Würzburg,³⁶⁴ ein Beispiel für letzteres der 'Alexius A'.³⁶⁵

Die Bearbeitung Konrads von Würzburg, die die sog. 'päpstliche Version' der Alexiuslegende repräsentiert,³⁶⁶ entstand im Auftrag der beiden Baseler "bürger" (v. 1388) und Nachbarn Johannes von Bermeswil und Heinrich Isenlin (vv. 1396f.).³⁶⁷ Sie sind die rangniedersten unter Konrads Mäzenen - daher vielleicht auch die Auftragsteilung -, gehörten aber dem aufstiegsbewußten erweiterten Kreis der städtischen Führungsschicht an³⁶⁸ und hatten außerdem offenbar eine gewisse Affinität zur Laienfrömmigkeitsbewegung bzw. zu den aus ihr hervorgegangenen neuen Orden.³⁶⁹ Daß Johannes von Bermeswil und Heinrich Isenlin bei dem renommierten Autor Konrad von Würzburg die Legende des Alexius bestellten, läßt sich sowohl als Ausdruck ihres Bemühens interpretieren,

³⁶³ Vgl. oben S. 56f.

³⁶⁴ Zitiergrundlage ist die Ausgabe von Gereke (= Anm. 359).

³⁶⁵ Zitiergrundlage ist die Ausgabe von G. Eis: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte. Berlin 1935 (= Germanische Studien 161). S. 256-303. - Die Bezeichnung 'Alexius A' stammt von H. F. Massmann, der irrtümlich diesen Text für die älteste deutsche Bearbeitung der Legende hielt (Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen. Quedlinburg/Leipzig 1843 [Dt. Nat.-Lit. 9]. S. 1).

³⁶⁶ Zur 'päpstlichen Version' im Gegensatz zur 'bräutlichen' vgl. Massmann: Sanct Alexius Leben (= Anm. 365). S. 26-28.

³⁶⁷ Nach Leipold (Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg [= Anm. 226]. S. 70f.) grenzten die Grundstücke der beiden Familien unmittelbar aneinander an.

³⁶⁸ Vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg (= Anm. 226). S. 77. Das galt v.a. für Heinrich Isenlin, dessen Familie zu den sog. Achtburgern zählte, d.h. zu den ratsfähigen Bürgergeschlechtern der Stadt (vgl. Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. S. 73f.).

³⁶⁹ Vgl. Jackson: Konrad von Würzburg's Legends (= Anm. 233). S. 201f.

ihr soziales Prestige zu festigen bzw. zu erhöhen, als auch als Ausdruck ihrer eigenen Frömmigkeitshaltung. Konrads 'Alexius' ist hier aber nicht nur im Hinblick auf das allgemeine Bild zu betrachten, das oben am Beispiel der Silvesterlegende vom Baseler Legendenoeuve des Dichters entworfen wurde,³⁷⁰ sondern darüber hinaus im Hinblick auf die spezifische Frage, wie im interlaikalen weltlichen Kontext die Geschichte eines Heiligen aufbereitet werden konnte, der zwar als einfacher Christ im vertrauten städtischen Kontext lebte, dessen gleichwohl geradezu eremitisch-asketische Lebensform aber weder Bearbeiter noch Publikum teilten.

Zu diesem Zweck wird Konrads Fassung mit dem wohl ein bis zwei Jahrzehnte jüngeren 'Alexius A' kontrastiert.³⁷¹ Dieser repräsentiert die sog. 'bräutliche Version', die auch die Keuschheitsleistung der vom Heiligen unberührt zurückgelassenen Braut stärker akzentuiert,³⁷² und richtete sich vermutlich an Klosterfrauen, also an ein Laienpublikum, für das Alexius wie auch seine Braut in einem ganz konkreten Sinn als Identifikationsfiguren fungieren konnten. Schon die Überlieferungsgeschichte des 'Alexius A' weist auf diesen Kommunikationskontext hin:³⁷³ Von den beiden vollständig erhaltenen Handschriften stammt die eine aus dem Klarissenkloster zu Eger und die andere aus dem Augustinerchorherrenstift Seckau, das 1140 gegründet wurde und bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, also während der Entstehungszeit des Werkes wie auch der Handschrift, ein Doppelkloster

³⁷⁰ Vgl. oben S. 157-164.

³⁷¹ Eis setzt das Werk aus reimsprachlichen Gründen in den letzten Jahrzehnten, "vielleicht auch erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts" an (Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik [= Anm. 365]. S. 149), H.-F. Rosenfeld "um 1300" (Artikel *Alexius*. In: ²Vf. Bd. 1. Sp. 227). - Konrads 'Alexius' wird üblicherweise vor 1275 datiert; vgl. dazu aber die berechtigten Einwände von Leipold (Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg [= Anm. 226]. S. 71f.) und Jackson (The Legends of Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 3).

³⁷² Die Braut rückt nicht nur dadurch in den Vordergrund, daß sie allein - und nicht der Papst - den Brief aus der Hand des verstorbenen Heiligen lösen kann und daß sie in ihrer letzten Ruhestätte mit Alexius vereint ist, sondern auch durch die liebevolle Keuschheit, mit der sie den Bettler, und in ihm Alexius, umsorgt.

³⁷³ Zur Überlieferung vgl. zusammenfassend den Artikel '*Alexius*'. In: ²Vf. (= Anm. 371). Sp. 226. Zu ergänzen ist noch das Münchener Fragment cgm. 5249/61a von 64 Versen (vgl. S. Jefferis: Zur Rezeption des 'Alexius' Konrads von Würzburg. In: Jahrb. d. Oswald-von-Wolkenstein-Ges. 5 [1988/89]: Konrad von Würzburg. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Tagung Würzburg 1987. Hg. v. H. Brunner. S. 197f.); zu berichtigen ist die Seitenangabe zu A. Vizkelety: Fragmente mhd. Dichtung aus Ungarn. In: ZfdA 102 (1973). S. 219-22 (nicht: S. 15-22).

war,³⁷⁴ in dem - ganz so wie Alexius und seine keusche Braut - Mönche und Nonnen nebeneinander lebten. Allem Anschein nach hat den 'Alexius A' sogar eine (Kloster-)Frau selbst verfaßt, denn am Ende bittet die, "diu daz büechel geticht hât" (v. 1152),³⁷⁵ um Fürsprache bei Gott.

Signifikant für den unterschiedlichen Ausgangspunkt beider Werke ist bereits der Prolog, der bei Konrad wie im 'Alexius A' ganz Eigentum des Verfassers bzw. der Verfasserin ist. Konrad von Würzburg führt hier als Funktion seiner Legende die Kategorie der Besserung ein, zu der das Publikum durch Alexius angespornt werde (vv. 26-51). Er bleibt dabei aber so allgemein, daß man zu Recht mit Wyss von einer "Mediatisierung der Imitabilität" sprechen kann.³⁷⁶ Ganz anders verhält es sich im 'Alexius A'. Hier konzentrieren sich die Eingangsverse (vv. 1-12) speziell auf die Tatsache, daß Alexius aus Liebe zu Gott von allen weltlichen Freuden und Werten Abschied genommen hat, und gipfeln schließlich in der Bitte, Gott möge der Zuhörergemeinschaft in ihrem Streben beistehen, dem Heiligen in dieser Hinsicht ganz "geliche" zu sein (vv. 11f.). Wo bei Konrad die Vermittlung der Legende also eher unter der Perspektive einer verehrenden Betrachtung (vv. 1-23) steht, die von der Warte der differierenden lebensweltlichen Zusammenhänge ausgeht und den Heiligen deshalb *a priori* nur in einem abstrakten Sinn als *imitabile* erscheinen lassen kann, stellt der 'Alexius A' umgekehrt die Vermittlung der Legende unter das Motto des imitativen Nachvollzugs.³⁷⁷

Diese durch den jeweiligen Kommunikationskontext bedingte abweichende Zugangsweise schlägt sich ebenfalls in der Art nieder, wie die lateinische Quelle bearbeitet wird, wenngleich sowohl Konrads Werk als auch der 'Alexius A' insgesamt relativ eng der Vorlage folgen und sich im wesentlichen nur durch kleinere, aber bezeichnende Zusätze davon

³⁷⁴ Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner). Bd. 9. Sp. 560.

³⁷⁵ Vgl. zur Echtheit der Verse vgl. Eis: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik (= Anm. 365). S. 152-55. Seine Vermutung, die Dichterin wäre "in den höchsten Kreisen" des Sudetenlandes zu suchen und "könnte am Hofe König Wenzels I. gewirkt haben" (S. 155), ist freilich nicht nur pure Spekulation, sondern überdies ganz unplausibel.

³⁷⁶ Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 231.

³⁷⁷ Die Vermutung von Wyss (Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik [= Anm. 70]. S. 221, 233), die Sarner Hs. von Konrads 'Alexius' überliefere den Prolog des Baseler Autors deshalb nicht, weil sie ähnlich wie der 'Alexius A' in einem klösterlichen Gebrauchskontext rezipiert wurde - die Hs. stammt aus dem Frauenkloster St. Andreas (vgl. Konrad von Würzburg: Die Legenden II [= Anm. 359]. S. VIII) - möchte ich nachdrücklich unterstreichen.

abheben. Konrads Vorlage bildet eine sehr zuverlässige Handschrift der anonymen 'Vita Sancti Alexii confessoris' (BHL 286),³⁷⁸ die u.a. in den *Acta Sanctorum* ediert ist.³⁷⁹ Die Vorlage des 'Alexius A' steht der im 'Magnum Legendarium Austriacum' überlieferten 'bräutlichen Version' der Alexiuslegende nahe (BHL 2299), weist aber in einigen Details Kontamination mit der 'päpstlichen Version' auf.³⁸⁰ Konrads Bearbeitung benutzt der 'Alexius A' nicht, obwohl dies mehrfach im Anschluß an Eis behauptet wurde.³⁸¹

Als erstes Beispiel sei die Abschiedsszene in der Hochzeitsnacht betrachtet, in der sich die Differenz zwischen der Lebensform des keuschen Heiligen und der des weltlichen Legendenpublikums bzw. umgekehrt die Affinität des Alexius zu einem klösterlichen Publikum ja besonders deutlich manifestiert.

Konrad skizziert hier durch die Ankündigung, Alexius werde seine Braut unberührt lassen (vv. 157-69), gleichsam die Konturen, um danach

378 Vgl. N. F. Palmer: Eine Prosabearbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg. In: *ZfdA* 198 (1979). S. 176 (krit. zu G. O. Janson: Studien über die Legendendichtungen Konrads von Würzburg. Diss. Marburg 1902. S. 5-29).

379 AASS. 17. Iul. S. 251-54. Vgl. daneben auch die Edition bei Massmann: Sanct Alexius (= Anm. 365). S. 167-71; revidierter Text mit weiteren Lesarten: Sankt Alexius. Altfranzösische Legendendichtung des 11. Jahrhunderts. Hg. v. G. Rohlf. 5. verb. Aufl. Tübingen 1968 (= Slg. romanischer Übungstexte 15). S. XXV-XXXIV; Text und Varianten nach vollständiger Sichtung der Hss. bis zum 11. Jahrhundert bei Sprissler: Das rhythmische Gedicht "Pater deus ingenite" (= Anm. 360). S. 107-53; vgl. auch die Textrekonstruktion bei Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (= Anm. 226). S. 105-49.

380 Die bräutliche 'Vita Sancti Alexii' des 'Magnum Legendarium Austriacum' ist ediert bei Eis: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik (= Anm. 365). S. 304-15. Schon Eis (S. 130-41) erkannte Berührungen mit der 'päpstlichen Version'; die Beispiele ließen sich noch vermehren (vgl. etwa vv. 855-64 zu AASS. 17. Iul. S. 253/ § 9). Nicht ausgeschlossen ist natürlich, daß die Bearbeiterin selbst die 'päpstliche Version' konsultiert hat.

381 Jene Abweichungen von der 'bräutlichen Version', die tatsächlich als stichhaltig gelten können, lassen sich durchweg als Parallelen zur lateinischen Fassung der 'päpstlichen Version' erklären, während die - fernen - Anklänge an Konrads volkssprachliche Bearbeitung lediglich inhaltlich bedingt sind. Die Argumentation von Eis (Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik [= Anm. 365]. S. 127ff.) überzeugt daher bei genauer Betrachtung nicht. Die These von Eis übernehmen Wyss (Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik [= Anm. 70]. S. 228), H.-F. Rosenfeld (Artikel 'Alexius'. In: ²Vf. [= Anm. 371]. Sp. 227) und Brandt (Konrad von Würzburg [= Anm. 244]. S. 129). Ausführlicher beschäftigte sich damit zuletzt Jefferis. Ihre Zustimmung zur These von Eis rührt freilich nur daher, daß Jefferis methodisch noch 1988/89 ganz auf der Stufe der älteren Forschung steht, die in der bloßen Übereinstimmung eines Reimworts schon ein Indiz für Quellenabhängigkeit zu erblicken meinte (vgl. Jefferis: Zur Rezeption des 'Alexius' Konrads von Würzburg [= Anm. 373]. S. 203f.).

die Szene in der für seine Legenden allgemein typischen Manier zu einem 'Bild' auszumalen:³⁸² Alexius betritt umstrahlt von seiner Tugend (vv. 184f.) das Gemach, findet dort die wunderschöne, in ihrer Makellosigkeit, ihrer Eleganz und in der erotischen Zartheit ihrer durchsichtigen Haut regelrecht leuchtende Erscheinung seiner Braut vor (vv. 194-207) und brennt vor Liebe - zu Gott (vv. 208-15). Konrad geht in diesem 'Andachtsbild' offensichtlich vom Erwartungshorizont der weltlichen Adressaten aus, der zugleich sein eigener ist, und profiliert um so markanter dessen Durchbrechung und damit auch die Differenz zwischen dem Heiligen und dem intendierten Legendenpublikum. Der glanzvolle Schmuck des 'Bildes' unterstützt dabei die verehrende und bewundernde Betrachtung, selbst wenn damit ein repräsentatives Moment einhergeht, das Konrads Gönnern die Zugehörigkeit zur kulturtragenden städtischen Führungsschicht suggerieren konnte.

Im 'Alexius A' tritt dagegen an die Stelle der außenperspektivischen Betrachtung der Mitvollzug der Handlung aus der Sicht des Heiligen selbst. Das Gelöbnis lebenslanger Keuschheit - auch die Braut ist hier im Hinblick auf das Publikum von Anfang an noch stärker als in der Vorlage einbezogen (vgl. vv. 236-38) - wirkt wie ein selbstverständliches Resultat der Bindung an Gott: Die Tür zur Kammer hat sich noch kaum geschlossen (vv. 239-42), als man sich schon einig wird. Und anstatt das Erscheinungsbild der Braut bzw. das Verhalten des Heiligen bewundernd zu betrachten, fühlt sich die Erzählerin in die entsprechend ihrem eigenen Selbstverständnis vermuteten Gedanken des Alexius über den *contemptus mundi* ein (vv. 243-50) und bestätigt sie, indem sie dem Heiligen zusätzlich ein Job-Zitat (Iob 14.1f.) über die *vanitas* in den Mund legt (vv. 258-72).

Ähnlich wird im 'Alexius A' die Ablehnung weltlichen Besitzes und weltlicher Annehmlichkeiten auf den Hintergrund der Bibel und den Wunsch zur *imitatio Christi* projiziert,³⁸³ während in Konrads Bearbeitung der Erzähler nur staunen kann, wie es möglich sei, daß ein Mensch so "strengz leit" auf sich nehme (vv. 720-29). Das Bild von dem armen,

382 Vgl. oben S. 161f. - Die bildhafte Kondensierung hat Wyss bei seiner Analyse der Alexiuslegende richtig beobachtet. Er meint aber, Konrad eben dafür kritisieren zu müssen, daß dieser "kein episches Kapital" aus dem Stoff geschlagen habe (Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik [= Anm. 70]. S. 222).

383 Die Verse 310-16 spielen auf Lc. 14.33 an (vgl. daneben auch Mt. 19.21 und Mc. 10.21).

bleichen und ausgezehrten Alexius³⁸⁴ ist denn auch mit einer geradezu mitleidsvollen Anteilnahme gefärbt,³⁸⁵ die natürlich wiederum allein aus der Perspektive des Betrachters resultiert und nicht aus der des Heiligen selbst.³⁸⁶ Der 'Alexius A', der im Unterschied dazu ja auf eine möglichst weitreichende Identifikation der Kommunikationsgemeinschaft mit dem Heiligen abzielt, betont dementsprechend umgekehrt, wie "vrôliche" Alexius im Dienst Gottes die Entbehrungen auf sich nimmt (vv. 443-46).

Auch Konrads Engagement bei der Ausgestaltung der beiden Klageszenen nach der Flucht des Alexius bzw. nach seinem Tod (vv. 344-403 und 1018-1297) erklärt sich zwar zum einen daraus, daß er hier willkommene Anknüpfungspunkte für rhetorischen Prunk und wirkungsvolle Gebärden- und Farbensprache³⁸⁷ vorfand, um neben dem Moment von Betrachtung und Andacht ebenfalls der repräsentativen Funktion seiner Legende zu genügen. Zum anderen aber boten sich ja auch gerade die Nebenfiguren der Eltern und der Braut im Gegensatz zum heroischen Asketen selbst als Identifikationsfiguren an, weil sie in ihrer Klage um das Leid bzw. um den Verlust des Alexius die Perspektive des Erzählers teilen, wenngleich diese im strikt theologischen Sinn sogar prekär werden kann. Denn der Mitleids- und Klagegestus, der Alexius in Konrads Werk trotz aller Bewunderung begleitet, entzieht sich einer rigoristischen geistlichen Logik, die der Heiligung des Helden absolute Priorität einräumen müßte.³⁸⁸ Der 'Alexius A' gesteht daher den Klagen zwar einen gewissen Raum zu, läßt sie aber jeweils in eine Bibelparallele übergehen, durch die sie argumentativ gestützt und in den für das Werk

384 Vgl. vv. 404-29 (Alexius vor der Kirche in Edessa) gegenüber AASS. 17. Iul. S. 252/§ 3 bzw. vv. 644-83 (Alexius unter der Stiege vor seinem Vaterhaus) gegenüber AASS. 17. Iul. S. 252/§6, wo in nur einem Satz lakonisch festgestellt wird: "Susceptus autem perseverabat in austeritate vitae suae, orationibus continuis, jejuniisque & vigiliis indefessus."

385 Jackson (The Legends of Konrad von Würzburg [= Anm. 226]. S. 291ff.) sieht darin nur überflüssige Sentimentalität.

386 Es handelt sich also gerade nicht um eine 'psychologische Vertiefung', wie Brinker meint (Formen der Heiligkeit [= Anm. 142]. S. 196)!

387 Konrad führt beidesmal die Klageszene zu einem Gesamtbild hin (vv. 379-403 bzw. vv. 1291-97), nachdem er es zuvor in die Einzelelemente der klagenden Eltern und der klagenden Braut aufgelöst hat. Dabei kontrastiert er etwa die Schönheit und die weißen Hände der Mutter mit der qualerfüllten Gestik (vv. 1102ff; vgl. auch vv. 1094f.) oder spielt mit dem Farbenwechsel der Augen, die zuerst *lûter*, *klâr*, bzw. *lieht* waren (vv. 1096, 1293) und sich nun vor Leid rôten (v. 1293).

388 Vgl. Sprissler (Das rhythmische Gedicht [= Anm. 360]. S. 61) zur Kürzung der Klagepartie in dem von ihm untersuchten Alexius-Rhythmus "Pater deus ingenite".

überhaupt charakteristischen geistlichen Bezugsrahmen eingebunden werden.³⁸⁹

Mit Konrads Werk teilt zwar der 'Alexius A' gegenüber dem 'Trierer Aegidius' die Tatsache, daß der Heilige vom Erzähler nicht als Lehrer instrumentalisiert wird, der im Sinn eines hierarchischen Diskurses das Publikum unterweist und ermahnt.³⁹⁰ Denn auch die kurzen und ohne paränetischen Zeigefinger eingefügten Bibelzitate im 'Alexius A' dienen weniger der Didaxe oder der Exegese, sondern dazu, die Alexiusgeschichte als *imitatio*-Grundlage zu legitimieren bzw. *qua* Alexius das eigene Selbstverständnis der klösterlichen Kommunikationsgemeinschaft zu untermauern. Genau darin liegt aber trotz des gemeinsamen 'partnerschaftlichen' Vermittlungsgestus der wesentliche Unterschied zur interlaikalen, jedoch im weltlichen Kontext situierten Aneignung der Legende bei Konrad von Würzburg. Das Faszinosum des keuschen Asketen ist hier gerade seine Andersartigkeit, die der Betrachter bestaunt und um deretwillen er den Heiligen verehrt. Diese Betrachtung impliziert natürlich im Unterschied zur *imitatio* auch Distanz. Davon aber, daß in Konrads Version angesichts eines vermeintlich selbstgenügsamen Literarisierungs- und Ästhetisierungsgrades das Kollektiv einer christlichen Gemeinde überhaupt nicht mehr existiere,³⁹¹ daß für Konrad die Legendendichtung "nur Broterwerb" gewesen sei, den er ohne Engagement³⁹² bzw. ohne entsprechendes "feeling for his subject"³⁹³ erledigt habe, kann keine Rede sein. Konrads 'Alexius' zeigt gerade umgekehrt, daß das Bewußtsein von der Andersartigkeit des Heiligen den affektiven Zugang

389 Vgl. 1 Mcc. 9.37-41 zu vv. 367-76; 2 Sm. 19.1 zu vv. 919-38 und Tb 10.3f. (bzw. Tb 5.18) zu vv. 959-68. Vgl. auch vv. 1035f., die berichten, der Papst habe die Klage zum angemessenen Zeitpunkt beendet.

390 Eine Fassung der Alexiuslegende, die in diesem hierarchisch-didaktischen Diskurs vermittelt ist, liegt im sog. 'Alexius F' vor (ediert bei Massmann: Sanct Alexius [= Anm. 365]. S. 118-39), den H.-F. Rosenfeld in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ansetzt (vgl. 'Alexius'. In: ²Vf. [= Anm. 371]. Sp. 229). Hier führt der Bearbeiter "bispele" (vgl. v. 79) zur Erläuterung ein, rät dem Publikum, es solle wie die Eltern des Alexius die Kinder möglichst frühzeitig in "vernunft, wisheit unde tugent" unterweisen lassen (vv. 113-15; vgl. auch vv. 129-136), und holt weit aus, um seinen Adressaten den tieferen religiösen Sinn von Keuschheit und Askese einsichtig zu machen (vv. 156-85).

391 Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 215 (krit. dazu auch Brandt: Konrad von Würzburg [= Anm. 244]. S. 130).

392 Vgl. etwa Masser: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters (= Anm. 273). S. 161; vgl. auch Janson: Studien über die Legendendichtungen Konrads von Würzburg (= Anm. 378). S. 38, 41.

393 Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg (= Anm. 226). S. 374.

nicht verspernte. Die handlungsarme, im Vergleich zu den Legenden heiliger Märtyrer oder Kirchenfürsten weniger spektakuläre als intime Geschichte des Alexius kam dabei dem Bedürfnis nach einer emotional besetzten Andachts- und Verehrungshaltung besonders entgegen und wurde von Konrad auch ganz in diesem Sinn genutzt. Und daß Artistik bzw. 'Schönheit' der Darstellung dem zumindest in den Augen des zeitgenössischen Publikums keineswegs entgegenstanden, wurde bereits im Zusammenhang mit der Silvesterlegende durch den Hinweis auf das Tafelbild dokumentiert, das seinerseits Andacht mit Repräsentation verband und wie Konrads Legenden im 13. Jahrhundert aus dem Kontext der Stadt hervorging.³⁹⁴

1.2.3. **Der *sanctus novus* - Franziskus von Assisi: Heiligkeit und neue Ordensform**

"Populärster Heiliger des Ma.s": So schreibt Kurt Ruh kurz und bündig über Franziskus von Assisi.³⁹⁵ Und tatsächlich ist dieser Heilige wie kaum ein anderer bis in die Moderne, ja bis in die Gegenwart hinein über konfessionelle Grenzen hinweg präsent geblieben, hat er über das theologische Gebiet hinaus zur Auseinandersetzung auch auf dem Gebiet der Literatur,³⁹⁶ der bildenden Kunst, der Musik und selbst der Sozialmetaphysik bzw. -ökonomie³⁹⁷ herausgefordert.

Was Franziskus aber im Hinblick auf die Legendenliteratur des Mittelalters grundsätzlich von den anderen Heiligen aus unserer Beispielreihe unterscheidet, ist das Faktum, daß sich die Geschichte seines Lebens nicht nur zeit- bzw. gebrauchsspezifisch aktualisieren ließ, sondern daß er - zumal für das Publikum in der ersten Phase unseres Untersuchungszeitraumes - selbst ein Zeitgenosse war. Seine Form, den Glauben in Mitmenschlichkeit und umfassender Solidarität, in Demut und Einfachheit zu leben, seine neuartige Verbindung von öffentlicher

³⁹⁴ Vgl. oben S. 163.

³⁹⁵ Artikel *Franziskus von Assisi*. In: ²Vf. Bd. 2. Sp. 837.

³⁹⁶ Vgl. etwa die Liste zur modernen Franziskusrezeption bei A. Styra: *Franziskus von Assisi in der neueren deutschen Literatur*. Diss. Breslau 1927. Breslau 1927 (Teildruck). S. 40 ff.

³⁹⁷ Vgl. W. Kölmel: *Franziskus in der Geschichtstheologie*. In: *Franz. Stud.* 68 (1978). S. 84-86.

apostolischer Tätigkeit und asketisch-eremitischer Lebensweise,³⁹⁸ konnte als Antwort auf soziale und kirchliche Defizite gerade deshalb um so intensiver auf die Menschen wirken, weil er einer von ihnen war. Da Franziskus, die Kristallisationsfigur der Laienfrömmigkeitsbewegung, gleichwohl die Integration in die kirchliche Hierarchie suchte und fand, konnte sich zudem die Gemeinschaft seiner Anhänger und Nachfolger als Orden institutionell geschützt entfalten.

Ebendieser Status des Heiligen als Ordensgründer übte denn auch neben der Aktualität seines von vielen noch selbst erlebten Wirkens einen wesentlichen Einfluß auf die Genese seiner Legende aus. Das betraf natürlich zunächst v.a. die offizielle lateinische *Vita*, der als Manifest für das Selbstverständnis der Nachfolger des Heiligen im Franziskanerorden eine ganz spezielle Verbindlichkeit nach innen wie nach außen zukam, konnte aber ebenfalls auf die volkssprachlichen Übertragungen zurückwirken: sei es im Hinblick auf die spezifische Nutzung eines von ordenspolitischen Rücksichten unbelasteten Freiraumes, sei es umgekehrt im Hinblick auf ein besonders ausgeprägtes Zurücktreten hinter der Autorität der Vorlage und der ihres Verfassers.

Im folgenden steht Lamprechts von Regensburg Bearbeitung der 'Vita prima' des Thomas von Celano, der ersten offiziellen Franziskuslegende, im Zentrum. Als Kontrastfolie fungiert dabei Jacobs von Maerlant Übersetzung der 'Legenda Maior' des franziskanischen Generalministers und *doctor seraphicus* Bonaventura, die von 1266 an als offizielles Franziskusleben galt. Wegen des besonderen Stellenwerts der Vorlagen und wegen ihrer ungewöhnlichen zeitlichen Nähe zur jeweiligen volkssprachlichen Bearbeitung soll zuvor aber noch die Entwicklung der lateinischen Quellen skizziert werden.

³⁹⁸ Vgl. S. Clasen: Theologische Anliegen und historische Wirklichkeit in franziskanischen Heiligenlegenden. Ein Beitrag zur Hagiographie des Mittelalters. In: Wiss. Weish. 36 (1973). S. 24.

1.2.3.1. Zu den offiziellen Viten des Ordensgründers (Thomas von Celano, Bonaventura)

Bevor der Orden selbst, d.h. Generalkapitel bzw. Generalminister, die weitere Entwicklung der offiziellen Franziskuslegende in die Hand nahm, ging der erste Auftrag, eine Legende des Heiligen zu verfassen, vom Papst aus. Im Jahr 1228, als Franziskus kanonisiert wurde, betraute Gregor IX. mit dieser Aufgabe den Franziskaner Thomas von Celano, der Anfang der zwanziger Jahre als offenbar sehr angesehenes Mitglied einer ausgewählten Gruppe von Brüdern in Deutschland geweiht hatte, um den jungen Orden auch dort anzusiedeln.³⁹⁹ Als Datum der offiziellen Billigung dieser ersten Legende nennt eine Pariser Handschrift den 25.2.1229.⁴⁰⁰

Was das Werk des Thomas von Celano neben seiner immer wieder gerühmten sprachlich-stilistischen Eleganz besonders auszeichnet, ist die Konturierung eines zumindest im Ansatz tatsächlich schon individuell zu nennenden Persönlichkeitsbildes des Heiligen. Damit unterscheidet sich die 'Vita prima Sancti Francisci' (1 Cel.)⁴⁰¹ von einer Vielzahl anderer Legenden, zumal von solchen, deren Helden lange Zeit vor der Abfassung der Texte gelebt haben, wenngleich Charakterisierung und historische Genauigkeit natürlich nicht mit heutigen Maßstäben zu messen sind.⁴⁰² Das

³⁹⁹ Vgl. zusammenfassend E. Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk. In: Wiss. Weish. 52 (1989). S. 100f. (= überarbeitete und leicht erweiterte Fassung der Einleitung zu Thomas von Celano: Leben und Wirken des heiligen Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen von E. Grau. 4., neu bearb. Aufl. Werl 1988 [= Franziskanische Quellenschriften 5]. S. 31f.).

⁴⁰⁰ Vgl. W. Goetz: Die Quellen zur Geschichte des hl. Franziskus von Assisi. Eine kritische Untersuchung. Gotha 1904. S. 62.

⁴⁰¹ Zitiergrundlage ist die hist.-krit. Ausgabe in: *Analecta franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*. Edita a patribus Collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditis viris. Bd. X. Quaracchi 1926-41. S. 1-117.

⁴⁰² Aus dieser Sicht kritisiert etwa Goetz (Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi [= Anm. 400]. S. 85 bzw. 87) Celanos "Unfähigkeit, treffend zu charakterisieren." und tadelt seine Verstöße gegen die Chronologie.

ausführliche und genaue Franziskusporträt in 1 Cel. 83 etwa⁴⁰³ ist trotz mancher hagiographischer Klischees sicherlich nicht bloß eine stereotype "Musterkarte von Tugenden und Eigenschaften";⁴⁰⁴ und nach der Beschreibung einer ganz persönlichen Eigenheit in der Körpersprache des Heiligen, nämlich der, daß er vor Begeisterung und Freude die Füße "quasi saliendo" bewegte, sieht sich der Erzähler, um der hagiographischen Stilisierung noch Genüge zu tun, sogar genötigt, eigens zu betonen, daß dies nicht lächerlich gewirkt habe (1 Cel. 73). Bezeichnenderweise werden gerade derartige Züge in der weiteren Entwicklung der Legende, v.a. bei Bonaventura, immer mehr verschliffen bzw. überhaupt getilgt.

Den Auftrag zu einer zweiten Legende als Ergänzung zur ersten erhielt Celano vom Generalminister Crescentius von Jesi auf dem Genueser Generalkapitel des Ordens am 4.10.1244. Celano sollte hier weitere, der 'Vita prima' noch unbekannte Zeugnisse vom Leben des Heiligen einarbeiten, die gemäß eines an alle Mitglieder des Ordens gerichteten Aufrufs zu sammeln, aufzuzeichnen und dem Generalminister zuzuleiten waren.⁴⁰⁵ Über dieses Streben nach Vollständigkeit hinaus verstand sich die 'Vita secunda' (2 Cel.)⁴⁰⁶ mit ihrem markanten exhortativen Vermittlungsgestus aber ebenfalls als ein "speculum" (2 Cel. 26), das sich weitaus stärker als die 'Vita prima' auf die Mißstände im Orden bzw. auf die in der zweiten franziskanischen Generation mittlerweile umstrittene Frage bezog, in welcher Form das beispielgebende Leben des großen Vorbilds von seinen Nachfolgern lebenspraktisch umzusetzen war. Der Heilige fungiert so bei Celano auch als warnender Mahner gegen Heuchelei und

⁴⁰³ Vgl. Anal. Franc. X (= Anm. 401). S. 62:

Statura mediocris parvitate vincinior, caput mediocre ac rotundum, facies utcumque oblonga et protensa, frons plana et parva, mediocres oculi, nigri et simplices, fusci capilli, supercilia recta, nasus aequalis, subtilis et rectus, aures erectae sed parvae, tempora plana, lingua placabilis, ignea et acuta, vox vehemens, dulcis, clara atque sonora, dentes coniuncti, aequales et albi, modica labia atque subtilia, barba nigra, pilis non plene respersa, collum subtile, humeri recti, brevia brachia, tenues manus, digiti longi, ungues producti, crura subtilia, parvuli pedes, tenuis cutis, caro paucissima, aspera vestis, somnus brevissimus, manus largissima.

⁴⁰⁴ So S. Clasen: Franziskus. Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen. Werl 1962 (= Franziskanische Quellenschriften 7). S. 193.

⁴⁰⁵ Vgl. dazu Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk (= Anm. 399). S. 107-116.

⁴⁰⁶ Zitiergrundlage ist die Ausgabe in: Anal. Franc. X (= Anm. 401). S. 129-268.

Eitelkeit (2 Cel. 121, 139, 156), gegen näheren Umgang mit Frauen (2 Cel. 112-114), besonders aber gegen die Aufweichung des Armutsideals (2 Cel. 65ff.) und gegen die Überbewertung gelehrter Bildung (2 Cel. 194f.). Diese "admonitiones non tantum graves verum etiam acerbae"⁴⁰⁷ waren denn auch einer der wesentlichen Gründe dafür, daß das Lebenswerk des Thomas von Celano über Franziskus, das 1254 noch approbierte Mirakelbuch eingeschlossen,⁴⁰⁸ dem Bannstrahl des Ordens anheimfiel.

Im Jahr 1260 wurde Bonaventura als Generalminister mit einer neuen Franziskuslegende beauftragt, die nach allgemeiner Billigung durch das Generalkapitel von Pisa am 20.5.1263 auf dem Pariser Generalkapitel von 1266 zur allein gültigen erklärt wurde.⁴⁰⁹ Bonaventura verfügte daraufhin die vollständige Vernichtung aller Handschriften innerhalb wie außerhalb des Ordens, die das Werk des Thomas von Celano enthielten.⁴¹⁰ Schon daraus erhellt, daß es keineswegs nur literarisch-formale Ursachen waren wie der durch das Dreifachwerk von 'Vita prima', 'Vita secunda' und Mirakelbuch bedingte unübersichtliche Umfang und die gelegentlichen Wiederholungen, die zu dieser Ablehnung führten. Daß die Ordensleitung zu einer solch drakonischen Maßnahme griff, läßt sich nur aus einer offensichtlich als existentiell empfundenen Notwendigkeit erklären, auf veränderte Bedingungen im Gebrauchskontext zu reagieren.

Von außen wirkte auf den Orden und damit auch auf die Erfordernisse, denen die Legende des Ordensgründers zu genügen hatte, der Pariser Mendikantenstreit ein, bei dem Weltgeistliche wie der Theologe und Philosoph Wilhelm von Saint-Amour⁴¹¹ die neuen Bettel- und Predigerorden bzw. deren Ordensmagister an höchster Stelle bekämpften.⁴¹² Daß hier eine mit derart selbstkritischen Zügen ausgestattete Legende wie v.a. Celanos 'Vita secunda', die den Gegnern willkommene Angriffspunkte geboten hätte, für den Franziskanerorden geradezu existenzbedrohlich gewesen wäre, liegt auf der Hand. Daneben

407 Anal. Franc. X (=Anm. 401). S. XXVIII.

408 Vgl. dazu Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk (=Anm. 399). S. 116-20.

409 Vgl. Anal. Franc. X (=Anm.401). S. LXXII.

410 Vgl. Anal. Franc. X (=Anm.401). S. LXXIIff.; zu den erhaltenen Hss. vgl. zuletzt Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk (=Anm. 399). S. 138f.

411 Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner). Bd. 10. Sp. 1148f.

412 Zusammenfassend Clasen: Franziskus. Engel des sechsten Siegels (=Anm. 404). S. 212-17.

erhöhte aber ebenso die zunehmende interne Polarisierung von konservativen und fortschrittlichen Kräften das Bedürfnis nach einer offiziellen Franziskuslegende, welche in dem rasch angewachsenen und weit vernetzten Orden eine Integrationsfunktion erfüllen konnte, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Frage nach der Legitimität gelehrter Bildung,⁴¹³ die einem Mann wie Bonaventura ja selbst am Herzen gelegen sein mußte. All dies bestimmte die Disposition der 'Legenda Maior' und insbesondere Bonaventuras Stellenauswahl aus dem Werk des Thomas von Celano, das die Hauptquelle blieb.⁴¹⁴ Selbst die heilsgeschichtlich-theologische Durchdringung des Franziskuslebens, neben der Redaktionsarbeit die hauptsächliche Leistung Bonaventuras, war als Distanzierung von den joachitischen Tendenzen, die sich im Orden verbreitet hatten,⁴¹⁵ aktuell motiviert. Wenn Bonaventura insgesamt gegenüber Celano das Bild des heiligen, nach seiner Interpretation ja sogar engelsgleichen Ordensstifters harmonisierte und spirituell entrückte,⁴¹⁶ resultierte dies also nicht etwa aus einer literaturimmanenten Gattungsentwicklung. Die Legende ist vielmehr in diesem Kontext nicht nur Spiegel des Heiligen, sondern ebenso Spiegel der Ordensgeschichte selbst.

Nicht von ungefähr stellt auch die Erforschung der Franziskuslegenden bis heute eine Domäne der Franziskaner dar, denen die Wissenschaft u.a. hervorragende, reich kommentierte und immer wieder auf den neuesten Stand gebrachte Textausgaben verdankt. Daß dabei die franziskanische Forschung die Tendenz aufweist, mit der Legende verbundene Problemfelder auf den eigenen Bedürfnis- und Fragehorizont zu perspektivieren, ist natürlich völlig legitim. Volkssprachliche Übertragungen des Mittelalters, zumal solche, die den unmittelbaren Kontext des Ordens verlassen, sind aus dieser Sicht tatsächlich in der

⁴¹³ Vgl. Clasen: Franziskus. Engel des sechsten Siegels (= Anm. 404). S. 210f., 215f.

⁴¹⁴ Das zeigt schon ein erster Blick auf die minuziösen Quellenvermerke, die die PP. Editores ihrer Ausgabe der 'Legenda Maior' am Rand beifügen (Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. 557-652; diese Edition ist in der Folge auch die Zitiergrundlage).

⁴¹⁵ Vgl. Clasen: Franziskus. Engel des sechsten Siegels (= Anm. 404). S. 219ff.; zum joachitischen Einfluß vgl. auch Kölmel: Franziskus in der Geschichtstheologie (= Anm. 397). S. 76-83.

⁴¹⁶ Vgl. W. Nyssen (Die Wundmale des Franziskus als Ereignis der Geschichte. In: Franz. Stud. 60 [1978]. S. 260): "Die Quintessenz seines (= Bonaventuras) Denkens, die sich am Ende herausstellte, lautete sogar, wenn man sie zuspitzt: Franziskus war kein Franziskaner!"

Regel Zeugnisse von allenfalls sekundärer Bedeutung, weil sie weder modernen philologischen Ansprüchen genügen noch Anhaltspunkte für die Rekonstruktion eines historisch möglichst authentischen Bildes des Ordensstifters bieten. Daß sich freilich die funktionale Definition der Franziskuslegende bzw. der Gattung Legende allgemein nicht nur auf das "Vorlesen [...] beim kirchlichen Offizium oder in den Klöstern beim gemeinsamen Mahl" beschränken läßt,⁴¹⁷ dokumentieren gerade die volkssprachlichen Fassungen, die zwar - bei Franziskus ebenso wie bei den anderen Heiligen - meistens weniger Aufschluß über den Heiligen selbst geben, um so mehr aber über die Rezipienten seiner Legende.

1.2.3.2. Die volkssprachlichen Adaptationen (Lamprecht von Regensburg, Jacob von Maerlant)

Angesichts der kanonischen Bedeutung der Legende des Ordensgründers Franziskus, die sich im Ringen um die offizielle Version dokumentiert, angesichts der bis zum kleinsten Wort hin als unverrückbar festgelegten Gestalt der offiziellen Legende⁴¹⁸ kann es nicht verwundern, daß volkssprachliche Bearbeitungen insgesamt nicht so zahlreich sind, wie es die Popularität des Heiligen vermuten ließe. Ähnlich verhält es sich bezeichnenderweise bei der Legende des Dominicus, obwohl gerade die Dominikaner ja ansonsten als maßgebliche Übersetzer lateinischer Heiligenlegenden zu gelten haben. Der Schritt von der mündlichen Propagierung zur schriftlichen Fixierung in der sich der Ordenskontrolle potentiell entziehenden Volkssprache wurde bei den Legenden der Ordensgründer offenbar gescheut, auch wenn es zu berücksichtigen gilt, daß man Legenden 'neuer' Heiliger ganz allgemein meistens nur zögernd übersetzt hat. Im Unterschied zu Dominicus⁴¹⁹ erhielt Franziskus durch Lamprechts

⁴¹⁷ So Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk (= Anm. 399). S. 97.

⁴¹⁸ In mehreren Hss. der 'Legenda Maior' begegnen deshalb sogar direkte Anweisungen wie: "Scriptores ergo compellantur tenere punctationes et litteram exemplaris; et iuxta exemplar hoc errores illorum per Fratrum diligentiam corrigantur" (Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. LXXVIII). - Einschübe neuer Episoden konnten nur vom Generalminister angeordnet werden; so geschehen unter Hieronymus von Ascoli, Bonaventuras Nachfolger (vgl. Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. LXXIII).

⁴¹⁹ Einzellegenden in der Volkssprache sind bei Dominicus nur spärlich überliefert und erst aus dem 15. Jahrhundert bekannt (vgl. W. Williams-Krapp: Artikel *Dominikus*. In: ²Vf. Bd. 2. Sp. 186-88).

von Regensburg Bearbeitung der 'Vita prima' des Thomas von Celano aber immerhin schon um 1238, also nicht mehr als rund zwölf Jahre nach seinem Tod, eine volkssprachliche Legendenversion.⁴²⁰ Auch Jacobs von Maerlant nach 1276 entstandenes, auf Bonaventuras 'Legenda Maior' fußendes 'Sinte Franciscus Leven'⁴²¹ liegt im übrigen fast hundert Jahre vor dem eigentlichen Beginn des Übersetzungstromes der Werke des *doctor seraphicus*.⁴²²

Bedenkt man, daß Lamprechts Legendenbearbeitung das erste Zeugnis franziskanischer Literatur in Deutschland darstellt, so erstaunt die mehr als dürftige Forschungslage. Seit Weinholds Edition aus dem Jahre 1880 liegen, abgesehen von den Beobachtungen zum Prolog durch Ulrich Wyss und Norbert Richard Wolf, keine nennenswerten Arbeiten zum Werk als ganzes vor.⁴²³ Bis auf seltene Ausnahmen⁴²⁴ werden in den - ebenfalls seltenen - Verweisen auf Lamprecht von Regensburg lediglich die Angaben aus Weinholds Einleitung zur Edition ungeprüft übernommen; bisweilen geschieht selbst das in fehlerhafter Oberflächlichkeit.⁴²⁵ So gilt

⁴²⁰ Als Terminus *post quem* erkannte schon der Herausgeber K. Weinhold (Lamprecht von Regensburg. Sanct Franciscus Leben und Tochter Syon. Zum 1. Mal hg. nebst Glossar. Paderborn 1880) das Jahr 1237, in das der von Lamprecht in vv. 4901-04 erwähnte Tod Johanns von Brienne fällt. Weinholds Vermutung, daß der Text "nicht lange n a c h 1237" entstanden sein dürfte (S. 4), wird bestätigt durch die Tatsache, daß Lamprecht den Generalminister Elias von Cortona, der beim Orden in Mißkredit geriet und 1239 abgesetzt wurde, in v. 3446 noch lobend erwähnt (vgl. auch J. Heinzle: Artikel *Lamprecht von Regensburg*. In ²Vf. Bd. 5. Sp. 521). - Weinholds Edition bildet in der Folge sowohl für das Franziskusleben als auch für die 'Tochter Syon' die Zitiergrundlage.

⁴²¹ Vgl. zur Datierung: Sinte Franciscus Leven van Jacob van Maerlant. Uitgegeven, ingeleid en toegelicht door P. Maximilianus. Teil II. Zwolle 1954. S. 381. - Die Textausgabe in Teil I dient in der Folge als Zitiergrundlage.

⁴²² Vgl. K. Ruh: Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik. Bern 1956. S. 73, S. 297f.

⁴²³ Vgl. Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 103-105; N.R. Wolf: Beobachtungen zum 'Franziskusleben' Lamprechts von Regensburg. In: Franz. Stud. 60 (1978). S. 155-67. - Einem wissenschaftlichen Anspruch nicht gerecht wird der Aufsatz von S. Solf - Maennersdorfer: Francisc. Eine Deutung aus der Sprache des Lamprecht von Regensburg. In: Seligenthal 1231-1981. Beiträge zum 750jährigen Jubiläum. Hg. v. G. Busch. Abtei Michaelsberg 1981 (= Rhenania Franciscana Antiqua 1). S. 317-82.

⁴²⁴ Dazu gehört Heinzles Artikel über Lamprecht (in: ²Vf. [= Anm. 420]. Sp. 520-24), der sich um eine eigenständige Beurteilung des Werkes bemüht.

⁴²⁵ So behauptet D. Brett-Evans, Lamprecht habe "schon um 1240 die 'Vita secunda' (sic!) des Thomas von Celano in höfische Reimpaare gebracht" (Bonaventuras Legenda Sancti Francisci in der Übersetzung der Sibilla von Bondorf. Hg. v. D. Brett-Evans. Berlin 1960 [= TspMA 12]. S. 10). Daß Lamprecht schwerlich etwas mit der 'Vita secunda' zu tun gehabt hat, liegt schon daran, daß sie um diese Zeit noch gar nicht existierte.

Lamprecht *summa summarum* als unselbständiger Übersetzer, und die unikale Überlieferung seiner Franziskuslegende muß als Signum für mangelhafte Qualität bzw. für mangelhafte Publikumsakzeptanz herhalten,⁴²⁶ obwohl hier natürlich in erster Linie das 1266 ausgesprochene offizielle Verbot der Vorlage als Rezeptionshemmnis in Rechnung gestellt werden muß⁴²⁷ und überdies die geringe Verbreitung ein ganz allgemeines Kennzeichen der volkssprachlichen Einzellegenden des 12. und 13. Jahrhunderts ist.⁴²⁸ Im folgenden soll deshalb anhand des bislang noch ausstehenden Vergleiches mit der Vorlage überhaupt erst einmal näher konturiert werden, wie und im Sinne welcher Gebrauchssintention Lamprecht tatsächlich mit seiner lateinischen Quelle umging. Instruktiv für die Vermittlungsstrategie des franziskusbegeisterten Laien Lamprecht kann dabei auch der Vergleich mit der des hochgebildeten und vielseitigen Literaten Jacob von Maerlant sein,⁴²⁹ wenngleich dessen Vorlage eine andere ist.

Während Jacob von Maerlant im Sinne der Utrechter Franziskaner, die seine Auftraggeber waren (vv. 74-86),⁴³⁰ eine möglichst weit ausgreifende Verbreitung der Legende zum erklärten Ziel seiner Arbeit erhebt, während er als Literat aus dem Fundus seiner Sprachkenntnisse schöpft, um mit Hilfe einer bewußten Kontamination unterschiedlicher Dialektvarianten, ja sogar fremdsprachlicher Versatzstücke⁴³¹ die der Volkssprache eigene

⁴²⁶ Vgl. Weinhold (Hg.): Lamprecht von Regensburg. Sanct Franciscen Leben und Tochter Syon (= Anm. 420). S. 50f.; Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 105; Wolf: Beobachtungen zum 'Franziskusleben' (= Anm. 423). S. 156f., S. 165-67; Masser: Bibel- und Legendeneplik (= Anm. 273). S. 185; Heinzle: Artikel *Lamprecht von Regensburg*. In: ²Vf. (= Anm. 420). Sp. 521.

⁴²⁷ Es erscheint deshalb nur logisch, daß der einzige Überlieferungszeuge von Lamprechts Celano-Bearbeitung (Würzburg. Universitätsbibliothek M.p.th.o.17a) aus dem 13. Jahrhundert stammt, während die 'Tochter Syon' in mehreren, z.T. auch jüngeren Hss. überliefert ist (vgl. zusammenfassend Heinzles Artikel *Lamprecht von Regensburg*. In: ²Vf. (= Anm. 420). Sp. 521).

⁴²⁸ Vgl. oben etwa S. 115, 156.

⁴²⁹ Zum Überblick über das breite Spektrum seines Werkes vgl. etwa P. Maximilianus: Sinte Franciscus Leven (= Anm. 421). Teil II. S. 375-80.

⁴³⁰ Vgl. P. Maximilianus: Sinte Franciscus Leven (= Anm. 421). Teil II. S. 382f.

⁴³¹ Vgl. vv. 129-34:

Ende lesen sire in somich woort,
Dat in haer land es ongehoort,
Men moet om die rime souken
Misselike tonghe in bouken:
Duuts, Dietsch, Brabants, Vlaemsch, Zeeus,
Walsch, Latijn, Griex ende Hebreus.

räumliche Begrenzung zu überwinden, springt bei Lamprecht sofort der enge autobiographische Bezug des Werkes ins Auge: Lamprechts Franziskuslegende entstand nicht im Auftrag anderer, sondern deshalb, weil ihn, den in Regensburg erzogenen und das Weltleben genießenden "knappen" (v. 375), die Konfrontation mit dem Leben des Heiligen bzw. mit den Franziskanern so sehr beeindruckt hat, daß er erwägt, dem Orden beizutreten (vv. 1757-63). Und in seinem zweiten Werk, der 'Tochter Syon', gibt er der Freude Ausdruck, daß er nun wirklich Aufnahme in den Regensburger Konvent des Franziskanerordens gefunden habe (vv. 1406-15).⁴³² Franziskuslegende und 'Tochter Syon' verhalten sich also zueinander wie Absicht und Einlösung und konstituieren damit einen im Rahmen der mittelalterlichen Literatur außergewöhnlichen, unmittelbar greifbaren biographischen Konnex.⁴³³ Auf die mentalitätsgeschichtliche Relevanz von Lamprechts Bekenntnis zum persönlichen Erleben hat Joachim Heinze zu Recht hingewiesen.⁴³⁴ Daß sich dieses Bekenntnis gerade im Kontext der Franziskuslegende bzw. der franziskanischen Bewegung artikuliert, ist sicherlich kein Zufall. Die Franziskuslegende diente Lamprecht aber, wenn man das Werk als ganzes betrachtet, keineswegs nur zur Konversion im Schreiben.⁴³⁵ Lamprecht von Regensburg, so meine These, strebte vielmehr auch ganz konkret danach, bei seiner Legendenvermittlung demonstrativ die Rolle eines regelrechten Franziskaners zu adaptieren und sich auf diese Weise als geeignetes Ordensmitglied zu empfehlen. Denn seine wiederholt eingestreute Bemerkung, daß sich - im Gegensatz zur ersten Gründungsphase des Ordens, von der sein Gewährsmann Thomas von Celano berichtet -

Zur Relevanz dieser Stelle vgl. P. Maximilianus: *Sinte Franciscus Leven* (= Anm. 421). Teil II. S. 348f. Der Einfluß des Griechischen und Hebräischen beschränkt sich freilich auf Begriffe wie "theologie" (v. 5751), "filosofie" (v. 6401) bzw. "Ysrael" (v. 1652), "seraf" (v. 6944).

⁴³² Der Provinzialminister namens Gerhard, von dem Lamprecht nach eigenem Bekunden in den Orden aufgenommen wurde ('Tochter Syon', vv. 46-54 bzw. 1406-17), ist sonst nicht belegt. Auch die dokumentenreiche Arbeit von A. Hilz (Die Minderbrüder von St. Salvator in Regensburg. 1226-1810. Regensburg 1991 [= Beiträge zur Gesch. d. Bistums Regensburg 25]) bietet kein zusätzliches Zeugnis.

⁴³³ Die neuere mediävistische Forschung hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in der Regel biographische Interpretationen problematisch sind (vgl. etwa W. Haug: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt 1985. S. 133f.).

⁴³⁴ Artikel *Lamprecht von Regensburg*. In: ²Vf. (= Anm. 420). Sp. 523.

⁴³⁵ Artikel *Lamprecht von Regensburg*. In: ²Vf. (= Anm. 420). Sp. 523.

zumindest die endgültige Aufnahme bei den Franziskanern so einfach nicht mehr gestalte,⁴³⁶ kann durchaus ernst genommen werden. Dabei ist nicht nur allgemein an die Einführung des einjährigen Noviziats als Probezeit zu denken und an die damit verbundene Vorschrift, alle Kandidaten von Anfang an sorgfältig "de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis" durch die Provinzialminister überprüfen zu lassen (Reg. B. II).⁴³⁷ In Lamprechts Fall muß darüber hinaus auch noch das ganz besondere Engagement bei der Ahndung kirchlich suspekter Glaubenstendenzen in Rechnung gestellt werden, das gerade Berthold von Regensburg und sein zeitweiliger Begleiter David von Augsburg an den Tag legten.⁴³⁸ Berthold aber wird von Lamprecht selbst erwähnt (v. 1750), und David war 1235-50 immerhin Novizenmeister im Regensburger Konvent.⁴³⁹

Schon in Lamprechts Prolog, der tatsächlich "jenseits aller Exordialtopik" steht⁴⁴⁰ und mit seinen 389 Versen auffällig lang ist, deutet sich sowohl der personalisierende Diskurs der Legende an als auch die Profilierung der 'Franziskaner'-Rolle des Erzählers, wenngleich sich beides erst im Zusammenhang mit dem Ganzen voll erschließt. Das lebenspraktisch-persönliche Verhältnis, das der Erzähler zwischen sich und

436 In vv. 1380-84 betont Lamprecht die strenge Auslese bei der Aufnahme in den Orden genau an der Stelle, wo in der Vorlage (1 Cel. 31) von der Freude über jeden neuen Mitbruder berichtet wird, der die seinerzeit noch kleine Schar vergrößerte. Vgl. auch vv. 1783-92.

437 'Regula bullata'. Caput II. Zitiert nach K. Eßer: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. 2., erw. u. verb. Aufl. bes. v. E. Grau. Grottaferrata 1989 (= Spicilegium Bonaventurianum 13). S. 367.

438 Vgl. H. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Darmstadt 1977 (mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter). S. 59; vgl. auch Röckes Zusammenstellung antihäretischer Äußerungen in Bertholds Predigten (Berthold von Regensburg: Vier Predigten. Mittelhochdeutsch-neuhochdeutsch. Übers. u. hg. v. W. Röcke. Stuttgart 1983 [= RUB 7974]. S. 217f. [= Anm. 29 zur 17. Predigt]) sowie P. Segl: Berthold von Regensburg und die Ketzer seiner Zeit. In: Regensburg und Bayern im Mittelalter. Regensburg 1987 (= Studien u. Quellen zur Gesch. Regensburgs 4). S. 115-29.

439 Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner) Bd. 3. Sp. 177.

440 Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 104. - Flügel meint in seiner methodisch insgesamt äußerst anfechtbaren Dissertation (Prolog und Epilog in den deutschen Dramen und Legenden des Mittelalters. Diss. Basel 1966. Zürich 1969. S. 118), das Franziskusleben sei deshalb, weil Lamprecht als junger Mann die Regeln des Prologs noch nicht beherrscht habe, nur dem Inhalt, aber nicht der Form nach eine Legende, während die 'Tochter Syon' voll und ganz der Legende (!) zuzuordnen sei.

Franziskus herstellt, zeigt sich darin, daß er die an Gott wie an den Heiligen adressierten Beistandsbitten (vv. 74-87, 325-50) im Gegensatz zur üblichen Prologtopik nicht auch auf das Gelingen des literarischen Werkes bezieht, sondern ausschließlich auf sein eigenes Heil und das derjenigen, die wie er - und wie v.a. Franziskus selber es getan hat - um Gott ringen: Nicht umsonst berührt sich Lamprechts Selbstdarstellung als "tumber jungelinc" (vv. 311-24) auch terminologisch eng mit der Darstellung des jungen, seinerseits noch ganz unheiligen Franziskus zu Beginn der Legende (vgl. vv. 397-417). Andererseits aber ist der Prolog ebenfalls dadurch geprägt, daß der Erzähler sich direkt an ein allgemeines Publikum⁴⁴¹ wendet und es mit glühendem, dem berühmten Beispiel Bertholds nicht unähnlichen Eifer zu bekehren sucht. Diese Selbststilisierung zum franziskanischen Prediger⁴⁴² läßt sich noch zusätzlich durch Anklänge an des Franziskus eigene Worte etwa aus seinem zweiten Brief an die Gläubigen oder aus der bullierten Regel⁴⁴³ untermauern, die Lamprecht offenbar bereits durch franziskanische Schulung vermittelt worden sind, ähnlich wie er ja auch später bei der 'Tochter Syon' durch Bruder Gerhard, seinen Provinzialminister, mündlich mit der "materie" und ihrem "sin" bekannt gemacht wurde (vv. 46-59).

Beides, die Personalisierungstendenz und das Bemühen des Erzählers, die Rolle eines franziskanischen Predigers zu imitieren, gewinnt in der Bearbeitung des Franziskuslebens selbst noch deutlichere Konturen. Maßgeblich sind dabei eine Reihe von z.T. durchaus umfangreichen Ergänzungen, obwohl sich Lamprecht insgesamt tatsächlich relativ nah an seinen Gewährsmann Thomas von Celano hält.

Die Personalisierung besteht hier nicht nur darin, daß der Erzähler wiederholt sein eigenes Verhältnis zu Franziskus thematisiert, sei es im Sinne eines schmerzlichen Distanzgefühles zu dem mit der Gnade mystischen Gotteserlebnisses begabten heiligen Vorbild (vgl. vv. 3244-56, 3272-3322), sei es umgekehrt im Sinne der Hoffnung spendenden Nähe, die ihn nach dem Motto "sît du waere/ werltlich als ich nu bin" (vv.

⁴⁴¹ Lamprecht wendet sich an alle, an "man unde wîp" (vgl. vv. 173, 193, 243).

⁴⁴² Vgl. auch Wyss: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik (= Anm. 70). S. 104. Zur persuasiven Intention bei Lamprecht vgl. auch Wolf: Beobachtungen zum 'Franziskusleben' (= Anm. 420). S. 165.

⁴⁴³ Vgl. vv. 157ff. (besonders vv. 193-210) und Ep. Fid. II. 46f. ('Epistola ad Fideles'. Zitiert nach Eßer: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi [= Anm. 437]. S. 210; vgl. auch vv. 378-80 und Reg. B. IX. 4 ('Regula bullata'. Zitiert nach Eßer: Die Opuscula [= Anm. 437]. S. 370).

3252f.) innig zu Franziskus rufen läßt. Über die Artikulation der besonderen Verbundenheit mit Franziskus hinaus geht es bei Lamprecht nicht zuletzt um die Artikulation der besonderen Affinität auch zum Franziskanerorden. Bei der Bearbeitung des Heiligenanrufes am Ende von Celanos zweitem Buch (1 Cel. 118) macht sich Lamprecht zum Fürsprecher für den nach dem Tod des Franziskus verwaisten Orden und bezieht sich zusammen mit den Brüdern ausdrücklich selbst mit ein (vv. 4004-39). An erster Stelle ist in diesem Kontext jedoch die ausführliche und vehemente Ordensapologie in vv. 1738-1802 zu nennen, die zur Gänze von Lamprecht selbst stammt. Er geißelt hier die Kritiker, die, weil sie anders als er selbst von der Sache keine Ahnung hätten, behaupten, daß das Leben der Franziskaner nicht mehr in Einklang mit dem des heiligen Ordensvaters stünde. Und er verfährt dabei in der Tat schon ganz wie ein 'echter' Franziskaner, indem er auf ein Argument aus der bullierten Regel zurückgreift,⁴⁴⁴ um die seiner Ansicht nach einzigen wirklich vorliegenden Divergenzen mit der unvermeidlichen Anpassung an die landesüblichen Kleidungs- und Ernährungsgewohnheiten bzw. an die verschiedenen geographischen und klimatischen Bedingungen zu erklären (vv. 1768-82). V.a. freilich wirft er sich selbst als Augenzeuge in die Waagschale (vv. 1742-67): Tag und Nacht habe er schon bei den Regensburger Franziskanern zugebracht - er nennt auch eine Reihe teils sogar prominenter Namen und rühmt das vorbildliche Leben der Namensträger⁴⁴⁵ - und trotz eingehender Prüfung (v. 1765) nichts als Lauterkeit erlebt. Emphatisch und sehnsüchtig kann er deshalb nur ausrufen (v. 1756):

hei waer ich in ir eines aht!

444 Vgl. Reg. B. IV. 2f. (Eßer: Die Opuscula [= Anm. 437]. S. 368):

[...] ministri tantum custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire.

445 Die Brüder Heinrich, Hermann und Reinhard (vv. 1751f.) sind im Unterschied zu Berthold von Regensburg (v. 1750) sonst nicht bekannt. Der neben Berthold in v. 1750 erwähnte Bruder "Johan" ist entweder mit dem in v. 3280 genannten Johannes Anglicus identisch, der 1229 nach Deutschland kam und ein Jahr später Provinzialminister der Rheinischen Provinz wurde (vgl. Weinhold: Lamprecht von Regensburg: Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon [= Anm.420]. S. 245) oder aber mit dem Bruder Johannes Hetzel, der als erster Lektor des Regensburger Konvents namentlich bekannt ist (vgl. Hilz: Die Minderbrüder von St. Salvator in Regensburg [= Anm. 432]. S. 151).

Deutlicher läßt sich sein Wunsch dazugehören nicht ausdrücken,⁴⁴⁶ und die von ihm eigens persönlich Erwähnten dürften für das hohe Lob, das er ihnen zollte, nicht völlig unempfänglich gewesen sein. Abgesehen davon stellt Lamprechts Verteidigungsrede aber nicht zuletzt ein historisches Zeugnis für die im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts einsetzenden Angriffe auf den Orden dar, die sich, wie oben in 1.2.3.1. erwähnt, ebenfalls in den zunehmenden ordensinternen Spannungen spiegeln und sowohl Celanos einige Jahre nach Lamprechts Werk entstandene 'Vita secunda' beeinflussen als auch das spätere Verbot von Celanos Franziskustrilogie.

In einer weiteren Gruppe von Zusätzen zur 'Vita prima' des Thomas von Celano schlägt sich Lamprechts Versuch nieder, sich auch die Predigerrolle eines Franziskaners anzueignen. Ähnlich wie im Prolog übt der Erzähler heftige Sittenkritik, wo immer ihm die Geschichte Anknüpfungspunkte dafür bietet. Besonders bei der Geißelung von *wuocher* und *gîteit*, zu der er im Rahmen der Auseinandersetzung des Heiligen mit dem Vater (vv. 825-51) und in weiteren kürzeren Einfügungen (vgl. vv. 2379-81) ausholt, stechen thematische und terminologische Berührungen mit Berthold von Regensburg ins Auge.⁴⁴⁷ Hier wie etwa auch bei den Auslassungen zum Thema *wîbes zuht* (vv. 1052-92, 4318-41), wo er gegen weltsüchtige Hurerei eintritt und verwitwete Frauen wie Männer dazu aufruft, sich nicht erneut zu verheiraten, reichert er seine Mahnungen gern durch eigene Erlebnisse und Beobachtungen aus seinem Bekanntenkreis an (vgl. vv. 1074-77, 4332-41), ohne mit seiner Meinung hinterm Berg zu halten. Dem entspricht allgemein die Vielzahl der kleineren Erzählereinwürfe und Dispositionsfloskeln, in denen sich im Unterschied zur lateinischen Vorlage das Erzähler-Ich profiliert.⁴⁴⁸ Bezeichnend für die persönliche Aneignung ist dabei auch, daß Lamprecht fast konsequent unpersönliche

446 Deshalb dürfte die Bemerkung "ine weiz obz geschiht" (v. 1761) zumindest nicht ausschließlich auf einen noch unabgeschlossenen inneren Prozeß hindeuten, sondern ebenso auf die oben skizzierten Prüfungen, die für die endgültige Aufnahme in den Orden zu bestehen waren (vgl. S. 202f.).

447 Vgl. etwa Röckes Liste der einschlägigen Stellen in den Predigten (Berthold von Regensburg: Vier Predigten [= Anm. 438]. S. 249f.).

448 Vgl. vv. 575-81, 900, 3207-14, 3334 etc.

Konstruktionen wie *dictum est, potest, libet* etc. zu Ich-Aussagen ummünzt.⁴⁴⁹

In einer dritten Gruppe von Zusätzen schließlich bekennt sich Lamprecht zu seinen Wissensdefiziten. Auch dies mag einerseits im Sinne einer Demutsgeste mit seiner Selbststilisierung als Franziskaner zu tun haben, warnte doch der Ordensvater höchstpersönlich etwa in der nicht bullierten Regel (Reg. NB XVII. 5f., 9f.)⁴⁵⁰ oder in den 'Admonitiones' (Adm. VII.3f.)⁴⁵¹ nachdrücklich seine Brüder vor Wissensstolz. Andererseits aber ist Lamprechts Gebrauch des Unzulänglichkeitsstospos durchaus im eigentlichen, wörtlichen Sinn zu verstehen und zeigt eben deshalb um so klarer, weshalb sich der Regensburger Laie so sehr zu Franziskus hingezogen fühlte: Wie er war auch der Heilige selbst, das wird gegenüber der Vorlage pointiert herausgestellt, "der buoche niht ze wîse/ und predigete doch wol ze prîse" (vv. 2849f.).⁴⁵² Derart ermutigt, kann Lamprecht dort, wo er sich unsicher fühlt, ob er das in der Vorlage enthaltene theologische Sinnpotential richtig versteht - beispielsweise bei dem Protokoll der päpstlichen Predigt während der Kanonisationsfeierlichkeiten - mit entwaffnender Direktheit bekennen (vv. 4938-40):

swie gern ich sie (= die Predigt) bediuten wolde,
so sag ich iu daz ichs nicht enkan,
dârumbe nim ich michs niht an.

Und tatsächlich kopiert er hier denn auch - ein Unikum in der deutschen Legendenliteratur - mitten in seiner volkssprachlichen Versbearbeitung ganz getreu den lateinischen Prosatext der Vorlage (nach v. 4933) und läßt

449 Vgl. v. 1179 ("ich wil des ouch ze wunder jehen") und 1 Cel. 23 ("Et mirum [est] certe"), v. 2069 ("der bewaer ich einz sunder loughen") und 1 Cel. 49 ("nulla potest exoriri dubitatio"), v. 2126 ("als ich ê [...] sprach") und 1 Cel. 51 ("sicut dictum est"), v. 3993 ("des sprich ich unverborgenliche") und 1 Cel. 111 ("Libet [...] exclamare").

450 Eßer: Die Opuscula (= Anm. 437). S. 392.

451 Eßer: Die Opuscula (= Anm. 437). S. 110.

452 Der Bildungsstand des Franziskus mit seiner Fähigkeit, Latein zu lesen, bei gleichzeitigen Mängeln in der aktiven Kompetenz (vgl. O. Schmucki: "Ignorans sum et idiota". Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi. In: *Studia historico-ecclesiastica*. Festgabe f. L. G. Spätling. Hg. v. J. Vázquez. Rom 1977 [= Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 19]. S. 283-309; bes. S. 289) dürfte auch tatsächlich dem Lamprechts von Regensburg relativ ähnlich gewesen sein.

diesem lediglich eine vorsichtige, gleichsam interlineare Prosaübersetzung folgen (nach v. 4942). Ähnliches begegnet ebenfalls an anderen Stellen.⁴⁵³

Noch deutlicher tritt Lamprechts personalisierender, auf die eigenen lebenspraktischen Bedürfnisse und auf den eigenen Verstehenshorizont zugeschnittener Legendendiskurs hervor, wenn man ihn mit dem des geistlich gebildeten, nicht im Text, sondern über dem Text stehenden Literaten Jacob van Maerlant vergleicht. Diesem mußte es ja schon im Hinblick auf seine franziskanischen Auftraggeber auf eine zwar für lateinunkundige Laien verständliche und in einem geographisch möglichst weitgespannten Gebiet verwendbare, aber gleichwohl authentische Vermittlung der offiziellen Legende ankommen. Im krassen Gegensatz zu Lamprecht ist Jacob deshalb nicht nur weit davon entfernt, eigene Bemerkungen einzuflechten. Um als Berichterstatter auch tatsächlich ganz hinter Bonaventura, dem eigentlichen Verfasser, zurückzutreten, geht er vielmehr sogar so weit, dessen Ich-Aussagen gezielt durch Wendungen wie "scrijft Boenaventure" oder "spreect de vite" zu ersetzen.⁴⁵⁴ Mit dieser gleichsam 'philologischen' Distanz suchte Jacob van Maerlant jeden Eindruck zu vermeiden, er gebe *s e i n e* Version von der Legende des Generalministers wieder. Statt dessen stellt er sich als exakt arbeitender Dolmetscher in Bonaventuras Dienste und "vertelde zijn hoorders wat Bonaventura geschreven had", wie P. Maximilianus zutreffend bemerkte.⁴⁵⁵ Dem ordnen sich auch seine - seltenen - zusätzlichen Erläuterungen unter, die ausnahmslos nur darauf abzielen, angesichts der Bildungs- und Wissensdefizite der Adressaten das lateinische Original im Sinn eines möglichst adäquaten Verständnisses einzuholen. Das betrifft v.a. die Bibelzitate und ihre konstitutive theologische Relevanz für die Christusförmigkeit des Heiligen. Jacobs Zusätze dienen deshalb stets dazu, den "leken" (vv. 360, 1658, 1783) jeweils überhaupt erst bewußt zu machen, daß es sich um ein "ewangelien woort" (v. 359) handelt, ihnen

⁴⁵³ Vgl. das lateinische Zitat nach v. 4978 (mit mhd. Prosaübersetzung nach v. 4982). Vgl. ebenfalls nach v. 1899 das lateinische Gebet, das Franziskus seine Brüder lehrt (mit mhd. Versübersetzung), nach v. 3920 der lateinische Wortlaut von Ps. 141, den der sterbende Heilige betet (ohne Übersetzung). Möglicherweise schlägt sich hier zusätzlich auch bereits ein gewisses Authentizitätsbewußtsein nieder, das Lamprecht dazu bewogen hat, gerade direkte Rede nicht durch volkssprachliche Übertragung zu verfremden.

⁴⁵⁴ Vgl. vv. 87, 1128, 7236, 8385, 9159. Inkonsequenzen begegnen nur ganz selten (v. 831 und v. 9891).

⁴⁵⁵ Sinte Franciscus Leven (= Anm. 421). Teil II. S. 358.

dieses im entsprechenden Kontext der Bibel zu referieren und den Bezug zu Franziskus kurz zu explizieren.⁴⁵⁶ Daß Jacob bei seinem Selbstverständnis als Dolmetscher Bonaventuras keine einschneidenden Verkürzungen vornimmt, versteht sich von selbst.

Ganz anders verhält es sich auch hier bei Lamprecht: Seinen oben analysierten Zusätzen steht nämlich eine nicht unbeträchtliche Zahl signifikanter Kürzungen der Vorlage gegenüber, wenngleich diese kaum je die *histoire* selbst betreffen, sondern deren Vermittlungsweise. Dies zeigt sich schon an Lamprechts - derjenigen Jacobs von Maerlant völlig konträren - Behandlung der Bibelzitate, die bei Celano ja ebenfalls sehr zahlreich sind. Anstatt sie besonders hervorzuheben, läßt Lamprecht sie häufig beiseite, sofern sie ihm im Einzelfall als solche überhaupt immer bewußt waren. Bezeichnenderweise handelt es sich bei diesen Tilgungen bzw. Reduktionen besonders oft um Bibelzitate, die bei Celano im übertragenen Sinn gebraucht sind und exegetisches Vorwissen erfordern, um richtig verstanden werden zu können.⁴⁵⁷ Und Zitate, die als bildhafte Umschreibungen fungieren, ersetzt Lamprecht ebenso wie allegorische oder metaphorische Wendungen allgemein sehr oft durch einfache Sachaussagen.⁴⁵⁸ Ähnlich sind Celanos Schilderungen der inneren Verfaßtheit, der mystischen Erlebens- und Gebethshaltung des Heiligen Lamprechts Sache nicht,⁴⁵⁹ bezeichnet er sich doch als einen mystisch unbegabten Menschen, dem "diu rehte süeze" der Innerlichkeit leider fehle (vv. 3275-79). Die Priorisierung des konkret Wahrnehmbaren und des sich

⁴⁵⁶ Vgl. vv. 357-90 zu Mt. 13.44-46 ('Legenda Maior' I.4), vv. 1657-90 zu 4 Rg. 2.12 ('Legenda Maior' IV.4), vv. 1983-2008 zu Ez. 9.4 ('Legenda Maior' IV.9) und vv. 4851-88 zu Mc. 12.41-44/Lc. 21.1-4 ('Legenda Maior' IX.3).

⁴⁵⁷ Als einige wenige Beispiele von vielen vgl. das fehlende Psalm-Zitat (Ps. 31.76) am Ende von 1 Cel. 12 (zu vv. 772-79), das fehlende Zitat von Prov. 14.26 zur Begründung der Furchtlosigkeit des Franziskus gegenüber seinem Vater in 1 Cel. 13 (zu vv. 812-16), das fehlende Psalmzitat (Ps. 118.45) zur inneren Haltung des Heiligen am Ende von 1 Cel. 43 (zu vv. 1855-62). Vgl. auch am Anfang von 1 Cel. 55 die Zitate von Prov. 31.19 und Ps. 118.32 (zu vv. 2262-65).

⁴⁵⁸ Als Beispiel für die Reduktion auf bloße Sachaussage vgl. die Einleitung zu 1 Cel. 65 ("cum more solito spargeret semen vitae" nach Lc. 8.11ff.) gegenüber v. 2664 ("dô er geprediget aldâ"). - Vgl. ferner die fehlende geistliche Allegorese der Waffen im Traumgesicht des Heiligen am Ende von 1 Cel. 5 (zu vv. 486-511), die fehlende Ausdeutung des *ecclesia*-Begriffes in 1 Cel. 18 (zu vv. 996ff.), die fehlende allegorische Präsentation der Tugenden Klaras und ihrer Schwestern in 1 Cel. 18-20 (zu vv. 1004ff.) oder das fehlende Rebstock-Gleichnis nach Io. 15.2ff. (zu vv. 2322ff.).

⁴⁵⁹ Vgl. 1 Cel. 26 und vv. 1244ff., 1 Cel. 71 und vv. 2827ff., 1 Cel. 102 und vv. 3023-32, 1 Cel 103 und vv. 3654ff.

unmittelbar in Handlung Manifestierenden führt besonders in dem Teil der Bearbeitung zu stärkeren Kürzungen, der Celanos zweitem Buch entspricht, weil hier mit dem Bericht über die letzte Lebenszeit des ans Krankenlager gefesselten Heiligen die narrative Substanz deutlich abnimmt. Auch aus Celanos hochpoetischem Franziskus-Preis am Anfang des dritten Buches über die Kanonisierung und die Mirakel (1 Cel. 119) behält Lamprecht kaum mehr als die einfache Ankündigung von der Wunderkraft des Heiligen bei (vv. 4407-10), um dann sofort zur Sache zu kommen und die Wunderepisoden zu erzählen.⁴⁶⁰ Dadurch, daß er diese Mirakelreihe im Unterschied zur lateinischen Quelle der Kanonisierung voranstellt, wertet er zudem das Moment des Wunders zur wesentlichen Begründungskomponente von Heiligkeit auf und stellt sich so in einen 'populären' Trend, während sich Thomas von Celano an die im Mittelalter eher 'elitär'-gelehrte Maxime hält, wonach Wunder die Heiligkeit allenfalls bekunden, aber nicht konstituieren.⁴⁶¹

Insgesamt läßt sich also festhalten, daß bei Lamprechts Vermittlungsstrategie die Differenz zwischen dem Verstehens- und Bedürfnishorizont des Bearbeiters und der bewußten bildungshierarchischen Rücksicht auf das intendierte Publikum nur gering ausgeprägt, ja oft überhaupt schwer auszumachen ist. Die Übersetzung Jacobs von Maerlant gehört dagegen dem Typ der hierarchischen Legendenvermittlung an, wenngleich sie im Unterschied zu anderen, diskurstypologisch ähnlichen Bearbeitungen aus Respekt vor der für den Orden verbindlichen Autorität der Vorlage bzw. des Generalministers Bonaventura weitgehend darauf verzichtet, eigenständige didaktische und katechetische Akzente zu setzen. Wo Jacob van Maerlant den Heiligen in

⁴⁶⁰ Gelegentlich läßt Lamprecht hier Ortsnamen und andere nähere Bestimmungen beiseite, weil es ihm im Unterschied zu Thomas von Celano nicht auf die Beglaubigung der Wunder ankommt, sondern auf das ohnehin als nicht mehr verbürgungsbedürftig erachtete Faktum des Wunders selbst (vgl. vv. 4425ff. zu 1 Cel. 128ff. bzw. schon vv. 2584ff. zu 1 Cel. 62ff.). Die Schilderung der Krankheitssymptome vor der Wunderheilung behält Lamprecht deshalb jeweils sehr genau bei; er scheut auch nicht davor zurück, aus der Ferne Celanos vorsichtige Diagnose 'medizinisch' zu präzisieren (vgl. vv. 2712-15 zu 1 Cel. 68).

⁴⁶¹ Vgl. 1 Cel. 70 ("Verum, quia miracula, quae sanctitatem non faciunt sed ostendunt, sed potius excellentiam vitae [...] decrevimus explanare, his prae nimietate omissis, aeternae salutis opera reteximus") und die entsprechenden vv. 2816-20, wo Lamprecht die Einschränkung zur Relevanz des Wunders tilgt; ähnlich fehlt bei Lamprecht auch die explizite Überordnung der heiligmäßigen Lebensführung über die Wunder in 1 Cel. 123f.

Übereinstimmung mit der Vorlage theologisch entrückt,⁴⁶² holt ihn Lamprecht konsequent zu sich und seinesgleichen heran. Diese Aneignungsstrategie verleiht der Bearbeitung zudem eine hochgradige Aktualität und Modernität, weil sie sich nicht mehr allein auf bestimmte Gruppeninteressen bezieht, seien es klerikale oder höfische, politische oder lokalspezifische, sondern weil sie auf ganz persönliche Interessen des Bearbeiters abzielt, wiewohl sich dieser natürlich auch zum exemplarischen Repräsentanten des frömmigkeitsbewegten Laien stilisiert. Eben diese Frömmigkeitsbewegung, aus der ja Franziskus von Assisi selbst hervorgegangen ist, war es aber, die ein Artikulationsforum für die sich zur Eigenverantwortlichkeit im Glauben emanzipierenden Laien bot und damit zugleich einen entscheidenden Schritt in der Geschichte der Individuation markierte. Dadurch, daß Franziskus überdies mit seiner Ordensgründung die Lebensform seiner Nachfolger - Laien wie Lamprecht von Regensburg eingeschlossen - selbst institutionalisiert hatte, konnte seine Legende auch und gerade in volkssprachlicher Fassung ein Potential zur *imitatio* des Heiligen freisetzen, wie es zumindest in dieser unmittelbaren Form bei keinem der anderen Fälle aus unserer Beispielsreihe zu beobachten war.

1.2.4. Zusammenfassung

Betrachtet man die volkssprachlichen Bekennerlegenden insgesamt, so ergibt sich ein Bild, das zumindest teilweise von dem der Märtyrerlegenden abweicht, und zwar v.a. insofern, als neben das *eine tertium comparationis* von Katechese und Didaxe verstärkt auch qualitativ andersartige Wirkungsintentionen treten und diskursiv relevant werden können. Eine wesentliche Ursache dafür ist schon auf der Ebene der *histoire* in der von den Märtyrerlegenden verschiedenen Morphologie angelegt. Denn über das in der Regel dominierende Strukturprinzip der Addition hinaus eignet den Bekennerggeschichten eine weitaus größere substantielle Füllungsfreiheit und damit auch thematische Vielfalt als es bei dem *einen*, zum Blutzugnis hinzielenden Basisnexus der

⁴⁶² P. Maximilianus glaubt allerdings, daß bei Jacob von Maerlant verstärkt "Joachimietische idees aan de dag" kämen (Sinte Franciscus Leven [= Anm. 421]. Teil II. S. 388f.).

'klassischen' Märtyrergeschichten der Fall ist. Und zu dieser morphologisch begünstigten Diversifikation der Anknüpfungspunkte tritt, zumal bei jüngeren Heiligen, außerdem noch ein ungleich konkreteres und seinerseits thematisch vielfältigeres, sich nicht auf 'zeitlose' Katecheseinhalte beschränkendes Aktualisierungspotential.

Bei den Legenden heiliger Kirchenfürsten wie Silvester und Servatius können sich auch in volkssprachlichen Bearbeitungen Heiligenverehrung und politische bzw. lokalpolitisch-dynastische Interessen miteinander verbinden, obwohl natürlich die eigentliche Sprache der Politik das Latein repräsentiert. So kann etwa Heinrich von Veldeke auf eine lateinische Quelle zurückgreifen, in der die Grundlage für die Artikulation von Lokalinteressen bereits vorgegeben ist, wenngleich er sie im Hinblick auf Gönner und Adressaten noch weiter aktualisiert und geographisch konkretisiert. Die gegenüber den Quellen ganz eigenständige Thematisierung der politischen Grundfrage des Verhältnisses von *imperium* und *sacerdotium* in der Silvesterlegende der 'Kaiserchronik' mag durch den speziellen Chronikkontext begünstigt gewesen sein; der 'Trierer Silvester', der sich als kurialistische Antwort auf die 'Kaiserchronik' verstehen läßt, zeigt aber, daß auch eine volkssprachliche Einzellegende markant politisch instrumentalisiert werden konnte. Und in dem Maß, wie sich die Propagierung eines bestimmten politischen Interesses in den Vordergrund schiebt bzw. das katechetische Vermittlungsziel zurücktritt, können die Merkmale des hierarchischen Diskurses bei der Kommunikation eines geistlichen Verfassers mit einem adligen, seinerseits politisch versierten Laienpublikum an Bedeutung verlieren. So ist umgekehrt der Befund, daß sich der Bearbeiter des 'Oberdeutschen Servatius' im Gegensatz zu Heinrich von Veldeke tatsächlich typisch hierarchischer Vermittlungsstrategien wie Katechese und Paränese bedient, nicht als automatisches Resultat seines geistlichen Status zu betrachten, sondern auch dadurch bedingt, daß er mit seiner Servatiuslegende anders als der maasländische, im Kultzentrum des Heiligen wirkende Dichter kein lang tradiertes lokalpolitisches Gemeinschaftsinteresse artikuliert.

Ein völlig anderes diskursrelevantes Kriterium zeichnet sich dagegen bei den Legenden der heiligen Eremiten bzw. Asketen wie Aegidius und Alexius ab, nämlich der Grad der Affinität zwischen der Lebensform des Heiligen und der des Legendenbearbeiters bzw. des Publikums. Bei den 'klassischen' Märtyrerlegenden ist dieser Aspekt so gut wie bedeutungslos,

weil sich hier über die gemeinsamen prinzipiellen Glaubenswerte und Tugenden hinaus ja ohnehin für alle an der Legendenkommunikation Beteiligten ungeachtet ihres Status oder Standes kaum mehr spezifische Berührungspunkte mit den Märtyrerleben ergeben. Und auch hohe kirchliche Würdenträger wie Päpste oder Bischöfe, die als Bekenner verehrt werden, liegen zumindest hinsichtlich ihrer amtspezifischen Tätigkeit in der Regel selbst für geistliche Verfasser außer Reichweite. Ein Heiliger hingegen, der wie Aegidius sein weltliches Leben aufgibt, in der Einöde als 'einfacher' Gläubiger Gott dient und schließlich Mönch und Seelsorger wird, stellt speziell im monastischen Bereich ein unmittelbares Identifikationsangebot dar. Während in diesem Kontext die lateinische *Vita* als konkrete Folie für die *imitatio* fungieren konnte, wurde im 'Trierer Aegidius', der als volkssprachliche Version seine Entstehung weniger der Attraktion eremitischen bzw. monastischen Lebens als dem Auftritt Karls d. Gr. verdanken dürfte, vom geistlichen Bearbeiter die Perspektive verstärkt auf die durch den Heiligen seelsorgerisch betreuten Nebenfiguren hingelegt, um die Legende für das weltliche Publikum als beicht- und bußpraktische Anleitung fruchtbar zu machen. Die Legende des Alexius, des 'Mannes aus dem Volk', ging im Gegensatz dazu auch in die Hand laikaler Verfasser über. Konrads von Würzburg Version und der 'Alexius A' zeugen dabei auf jeweils unterschiedliche Weise vom Einfluß der Laienfrömmigkeitsbewegung. Konrads Werk signalisiert das Bedürfnis einer auch im religiösen Sinn aktiver gewordenen städtischen Mittel- und Oberschicht, den Heiligen aus der eigenen, weltlich-laikalen Perspektive zu betrachten und gerade in dem Bewußtsein der Differenz eine emotionale Beziehung zu ihm aufzubauen, selbst wenn sich in diesem Kontext Andachtshaltung und Prestigedenken signifikant miteinander verbinden. Der von einer Nonne verfaßte 'Alexius A' dokumentiert darüber hinaus aber, daß sich im Zuge der religiösen Frauenbewegung und des dadurch bedingten Zustroms von Laien zum Klosterleben nicht mehr nur in der lateinischen, sondern auch in der volkssprachlichen Legendenliteratur der Anspruch auf die konkrete *imitatio* eines wie Alexius in Keuschheit, Armut und Demut lebenden Heiligen artikulieren kann.

Konstitutiv und geradezu programmatisch aber ist der unmittelbare Bezug zum Leben des Heiligen beim *sanctus novus* Franziskus, der mit seiner Ordensgründung die Nachfolge ja selbst institutionalisiert und

speziell auch für Laien geöffnet hat. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß sich hier, wie das Beispiel Lamprechts von Regensburg zeigt, der seine Franziskuslegende schrieb, um Franziskaner zu werden, gerade die volkssprachliche Bearbeitung durch ein in besonderem Maße persönlich gefaßtes *imitatio*-Bekenntnis auszeichnet. Gerade die volkssprachliche Bearbeitung mit ihrem Bekenntnis zur literarischen und theologischen Laienhaftigkeit ist hier sogar in einem ursprünglicheren Sinn franziskanisch als die offiziellen lateinischen Versionen, die aus dem Orden hervorgingen und so auch besonderen ordenspolitischen Rücksichten unterworfen waren.

Bei all der Perspektivenvielfalt, die dem Gesamtbild der Bekennerlegenden eignet, wird aber ebenfalls deutlich, daß sich die verschiedenen Vermittlungstendenzen und -ziele nicht in gleicher Weise an jede beliebige Bekennerlegende binden - eine Fallstudie über die Legenden eines einzelnen Heiligen kann aus diesem Grunde nie allgemein repräsentativ sein -, sondern sich je nach Heiligentyp und nach den entsprechenden Dispositionen der *histoire* auffächern. Damit kann also ggf. bereits die Wahl eines bestimmten Heiligen bzw. Heiligentyps ein Signum für die jeweilige Vermittlungsintention sein, und zwar ein noch konkreteres als bei den Märtyrerlegenden. Die im Zusammenhang mit den Märtyrerlegenden hervorgehobene funktionale, d.h. an einem spezifischen Publikum und an einer spezifischen Gebrauchssituation orientierte Perspektivierung der zugrundeliegenden *histoire* wird durch die Analyse der Bekennerlegenden mehr als bestätigt. Deshalb gilt auch das, was bei den Märtyrerlegenden als methodische Konsequenz festgestellt worden ist, nicht minder für die Bekennerlegenden: daß nämlich Gattungsgeschichte nur im Spiegel der Gebrauchsfunktionen adäquat rekonstruiert werden kann und nicht mit Hilfe eines auf der Prämisse linearer Entwicklungstendenzen beruhenden literarhistorischen bzw. -ästhetischen Zugriffs. Denn die Texte - angefangen mit dem Silvester-Teil der 'Kaiserchronik' bzw. dem 'Trierer Silvester' über den 'Trierer Aegidius', über Veldekes 'Servatius' und den 'Oberdeutschen Servatius', über Lamprechts Franziskusleben und Konrads von Würzburgs Legenden hin zu Jacobs van Maerlant Übersetzung der 'Legenda Maior' und zum 'Alexius A' - dürften sich über die ungefähre chronologische Abfolge hinaus schwerlich in einen insgesamt plausiblen und aussagekräftigen Zusammenhang einer literarischen Entwicklung bringen lassen, der überdies auch noch die

Einordnung der Märtyrerlegenden erlaubte. Vielmehr muß aus literarhistorischer Sicht geradezu irritieren, daß sogar einander völlig gegenläufige Tendenzen in zeitlich eng benachbarten Texten begegnen können - man hat sich in solchen Fällen bezeichnenderweise auf das unhistorische und subjektive Argument einer höher bzw. minder ausgeprägten künstlerischen Kompetenz des jeweiligen Legendenverfassers zurückgezogen -, und daß andererseits durchaus nicht unähnliche Bearbeitungstendenzen, v.a. katechetisch-didaktische, bei Texten auftreten, die fast 150 Jahre voneinander entfernt sind wie etwa der 'Trierer Aegidius' und Hartwigs Margaretenlegende. Die gebrauchsbetonte Sicht hingegen ermöglicht es sehr wohl, Texte auch ohne das Konstrukt eines lückenlos progredierenden 'roten Fadens' historisch zu verankern. Die Gebrauchsfunktionen der Legende können bereits auf synchronischer Ebene verschieden sein und daher auch Abweichungen in Texten erklären, die in ein und demselben zeitlichen Umfeld entstanden sind; sie können aber ebenfalls eher konstant als historisch spezifisch sein und daher auch allgemeine, rekurrente Phänomene erklären. Daß die darüber hinausgehende Transparenz auf historisch neue Gebrauchsfunktionen und damit auf sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Veränderungen bei den Bekennerlegenden im Ansatz deutlicher und früher greifbar wird als bei den Märtyrerlegenden, liegt an dem Aktualisierungspotential, das gegenüber den Geschichten der 'klassischen' Blutzeugen tendenziell ausgeprägter und v.a. spezifischer ist.

2. **Legendarlegenden und Einzellegenden, Verslegenden und Prosalegenden: Vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zum Ende des 15. Jahrhunderts**

Wenngleich im Zusammenhang mit den Legenden des 12. und 13. Jahrhunderts das Konzept einer linear progredierenden Entwicklung zu problematisieren war, hebt sich die volkssprachliche Legendenliteratur des Spätmittelalters durch zwei wesentliche Neuerungen von derjenigen vorausgehender Jahrhunderte ab, nämlich durch das Aufkommen der Legendare und durch die zunehmende Dominanz der Prosa, ohne daß natürlich weder die Tradition der Einzellegende noch die der Versform völlig zum Erliegen gekommen wäre.

Um der für das Spätmittelalter charakteristischen Legendenproduktion Rechnung zu tragen, werden in der Folge zunächst die neuartigen, z.T. überaus verbreiteten Legendare ins Zentrum gerückt, und zwar am Beispiel von je zwei Legendaren *per circulum anni*⁴⁶³ und je einer Sammlung von (Jung-)Frauenlegenden⁴⁶⁴ in Versform und in Prosa. Im Sinn der systematischen Stringenz soll die Analyse dabei nach Möglichkeit von den Legenden jener Heiligen ausgehen, die bereits im ersten Kapitel dieses zweiten Hauptteils im Mittelpunkt gestanden haben. Die Tatsache, daß die *legendae novae* im Unterschied zu den schon seit dem 9. Jahrhundert vorliegenden traditionellen Legendaren keine bloßen Textsammlungen darstellen, sondern von einem bestimmten Verfasser redigiert sind, erleichtert es ja auch, aus einer bestimmten Gruppe von Legendarlegenden repräsentative Ergebnisse für das jeweilige Legendar insgesamt zu gewinnen.

Im Anschluß daran wird ebenfalls noch ein Blick auf eine Auswahl spätmittelalterlicher Einzellegenden über heilige Märtyrer und Bekenner aus unserer Beispielreihe geworfen. Bei der Unterscheidung zwischen Vers- und Prosalegenden ist nach Funktionsverschiebungen zu fragen, die

⁴⁶³ Vgl. W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (= Texte u. Textgeschichte. Würzburger Forschungen 20). S. 12-25.

⁴⁶⁴ Von den Legendaren nach Heiligentypen, die zu den Legendaren *per circulum anni* hinzutreten, wurden neben den Apostelbüchern offenbar überhaupt nur Sammlungen von (Jung-)Frauenlegenden realisiert (vgl. W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 26).

die traditionellen volkssprachlichen Verslegenden des Hochmittelalters durch die zunehmende Dominanz der Prosa bzw. durch die Konkurrenz des Legendars erfuhren.

2.1. Legendaren in Legendaren

Der Siegeszug des Legendars im Spätmittelalter meint zunächst v.a. den der 'Legenda aurea', in der der Verfasser, der Dominikaner Jacobus de Voragine, Legendaren abbreviierte und in der Reihenfolge der Heiligen- bzw. Kirchenfeste des Jahres anordnete. Für die volkssprachlichen Legendare wurde die 'Legenda aurea' zu einem maßgeblichen Bezugspunkt, sei es als Übersetzungsgrundlage, deren Corpuszusammensetzung sich wegen der offenen Reihungsstruktur bei Bedarf erweitern ließ, sei es aber auch ganz allgemein als Modell für neue, ähnliche (Kurz-)Legendare, die ggf. bereits auf volkssprachlichen Quellen fußen konnten.

Der Grund, weshalb gerade der 'Legenda aurea' ein so großer Erfolg beschieden war, ist so mysteriös nicht, wie Boureau meint,⁴⁶⁵ der das Werk aus einer offensichtlich unhistorischen Perspektive heraus zum armseligen Zeugnis eines "catholicisme doctrinal" stempeln möchte.⁴⁶⁶ Der Grund für die rasche Wirksamkeit der lateinischen 'Legenda aurea' als Voraussetzung für die spätere volkssprachliche Rezeption liegt in erster Linie in der spezifischen Polyfunktionalität des Werkes. Gerade Dondaines Vergleich zwischen der 'Legenda aurea' und dem einige Jahrzehnte älteren, konzeptuell ganz ähnlichen, aber weitgehend unbekannt gebliebenen Legendar des Dominikaner Jean de Mailly illustriert dies: Abgesehen von der weniger auf regionales als auf gesamtkirchliches Interesse hin orientierten Auswahl der Heiligen beschränkt sich Jacobus im Gegensatz zu Jean de Mailly nicht auf das narrative Moment, sondern verbindet es mit dem exegetisch-scholastischen, indem er etwa verschiedene Auslegungsmöglichkeiten wenigstens kurz anspricht - die

465 A. Boureau: *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (+ 1298). Paris 1984. S. 253.

466 Boureau: *La Légende dorée* (= Anm. 465). S. 254.

bekannte Deutung der Namen ist nur ein Beispiel dafür⁴⁶⁷ - oder predigtartige Passagen einfügt; dementsprechend etablierte sich die 'Legenda aurea' auch als Handbuch für Predigtübungen im dominikanischen Schulsystem⁴⁶⁸. So ließ sich das Werk, je nachdem, welcher Aspekt aktualisiert werden sollte, sowohl als "recueil des Vies des saints" als auch als "manuel liturgique, somme de théologie morale et pastorale" benutzen⁴⁶⁹ und war als materialreiches, aber handliches *brevarium portatile* ideal auf die Bedürfnisse des neuen Predigerordens zugeschnitten. Ein Werk wie die 'Legenda aurea', das eine große Anzahl von Legenden in abbreviiertter Form verfügbar machte, war aber über die Funktion eines homiletischen Kompendiums für (Wander-)Prediger hinaus auch im klösterlichen Gebrauchskontext von Interesse, um die Rezeption von Legenden den Gegebenheiten des Alltagslebens flexibel anzupassen. *Abbreviationes* konnten als Grundlage für die *lectio* dienen, waren aber, wie ein benediktinischer Verfasser bezeugt, zudem ganz allgemein in Phasen anderweitiger Arbeitsbelastung als Alternative zu den unverkürzten Quellen willkommen.⁴⁷⁰ Und in volkssprachlicher Übersetzung bot sich das (Kurz-)Legendar als Repertorium für die Tischlesung in Frauenklöstern an, die die Laienfrömmigkeit in großer Zahl hervorgebracht hatte. Nicht zuletzt aber antworteten die Kurzfassungen als Heilsbegleiter durch das Jahr auch außerhalb des klösterlichen Kontextes auf die Bedürfnisse einer zunehmend arbeitsteiligen und gleichzeitig zu-

467 Vgl. als charakteristisches Beispiel etwa die knapp aufgelistete fünffache Auslegung der Geschenke Jesu Christi an seine jungfräuliche Braut in der Agneslegende (Cap. XXIV. S. 114; Zitiergrundlage ist die Ausgabe von Graesse [= Anm. 114]). - Vgl. auch oben S. 81f.

468 Vgl. B. Fleith: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea. Bruxelles 1991 (= subsidia hagiographica 72). S. 404-30.

469 A. Dondaine: Le dominicain français Jean de Mailly et la 'Légende dorée'. In: Archives d'histoire dominicaine I (1946). S. 93. - Dagegen erscheint die These von Wolpers, die "geistliche Tiefe" der 'Legenda aurea', "die das Frömmigkeitsgefühl weiter Schichten des späten Mittelalters" angesprochen haben, sei der Grund für die Verbreitung gewesen (Die englische Heiligenlegende [= Anm. 17]. S. 198), als zu unspezifisch.

470 So heißt es im Prolog zur 'Legenda Monacensis' (Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. 694/Z. 1-10):

Quoniam sanctorum habere notitiam [...] ad plura est utile [...], ideo vitam sanctissimi Patris Francisci, quae occupatis onerosa est ad integraliter legendum vel rescribendum, summatim extrahere studui, ut qui [...] eius desiderant habere aliqualem notitiam, in hac compilatione compendiose inveniant quod requirunt, quamvis multa eius facta et dicta hic intermissa sint [...], quae potest, qui voluerit, in eius integra plenius invenire Legenda.

mindest rudimentär alphabetisierten Gesellschaft, in der die Rezeption von Literatur dort, wo sie die traditionellen Reservate verlassen hat, zur Nebenbeschäftigung geworden ist. Zumal seit der Erfindung des Buchdruckes kann so die Kürze ebenfalls in volkssprachlichen Einzellegenden geradezu als Werbeargument im Hinblick auf ein Publikum fungieren, dem es an Zeit und ggf. auch an Leseerfahrung mangelt, um sich einen umfangreicheren Text anzueignen.⁴⁷¹

Was die 'Legenda aurea' bzw. die neuen Legendare insgesamt aber grundsätzlich von den Einzellegenden unterscheidet, ist die Tatsache, daß hier der jeweilige Heilige mit seiner Legende in der *Communio Sanctorum* und in dem sich stets wiederholenden Zyklus des Kirchenjahres aufgeht, anstatt umgekehrt in seiner Besonderheit extrapoliert zu werden. In dieser Ausrichtung am Allgemeinen und Typischen ist neben der durch die allmähliche Anonymisierung des Literaturmarktes bedingten Lockerung des Bezuges zwischen Autor und Publikum eine wesentliche Ursache dafür zu suchen, daß in volkssprachlichen Legendaren nicht nur die jeweiligen Legenden einander stärker ähneln, sondern daß auch die verschiedenen Legendare als ganze in ihrer Bearbeitungsweise zumindest im Vergleich zu den oben analysierten Einzellegenden des Hochmittelalters weniger differieren.⁴⁷² Gleichwohl läßt sich auch hier eine nuanciertere Skala entwickeln, um Vers- und Prosalegendare funktional zu situieren.

471 Eine Dominicuslegende von 1467 etwa will mit ihrer Kürze den "leyen" entgegenkommen, auf daß sie beim Lesen "mynner verdroesh" hätten und den Text "gancz us van anbegin bis zo ende" rezipieren könnten (zit. n. W. Williams-Krapp: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hg. v. L. Grenzmann u. K. Stackmann. Stuttgart 1984. S. 703). Die 'Katharinen-Passie' aus der Kölner Werkstatt Heinrichs von Neuß preist sich als "vil cleinez boechelgin" an, denn, so solidarisiert sich hier der Erzähler mit dem Publikum, alles, was "lank" ist, "verdruizt uns sere" (zit. n. O. Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niederrhein. Hannover 1854. S. 135/vv. 2-8; vgl. dazu unten den Abschnitt II.2.2.1. der Arbeit).

472 Nach Williams-Krapp (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S.11) seien die "Übersetzungs- bzw. Gestaltungsweisen der volkssprachlichen Legendare" einander überhaupt weitgehend ähnlich gewesen.

2.1.1. Verslegendare

2.1.1.1. 'Passional' (3. Buch)

Das 'Passional',⁴⁷³ neben dem 'Märterbuch'⁴⁷⁴ das erste bekannte deutsche Verslegendar, ist ein sehr bewußt konzipiertes literarisches Großunternehmen. Es besteht aus drei Büchern, die der Verfasser wiederholt aufeinander bezieht, wenngleich sie schon aufgrund ihres jeweiligen Umfanges offenbar nie in einer einzigen Handschrift vereint worden sind.⁴⁷⁵ Das erste Buch hat das Leben Jesu und Mariens zum Gegenstand, das zweite stellt eine Sammlung von Apostellegenden dar⁴⁷⁶ und das hier im Zentrum stehende dritte Buch⁴⁷⁷ reiht die Legenden postbiblischer Heiliger dem kalendarischen Prinzip der 'Legenda aurea' gemäß aneinander.⁴⁷⁸

Wie v.a. die große Zahl der erhaltenen Handschriftenfragmente bezeugt,⁴⁷⁹ war das 'Passional' zumindest in der Zeit nach seiner Entstehung im ausgehenden 13. Jahrhundert bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, als die Überlieferung zugunsten der neu aufkommenden Prosalegendare abbrach,⁴⁸⁰ ungleich weiter verbreitet als die bisher untersuchten Einzellegenden. Darüber hinaus liegen freilich kaum

⁴⁷³ Der Begriff *Passional* bezieht sich hier wie im Mittelalter generell nicht nur auf Märtyrerlegenden, sondern bezeichnet ganz allgemein ein Legendar (vgl. G. Philippart. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout 1977 [=Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 24/25]. S. 21/Anm. 1 und S. 86).

⁴⁷⁴ Vgl. dazu den folgenden Abschnitt 2.1.1.2. der Arbeit.

⁴⁷⁵ Vgl. H.-G. Richert: *Wege und Formen der Passionalüberlieferung*. Tübingen 1978 (=Hermæa N.F. 40). S. 281.

⁴⁷⁶ Vgl. die unkritische, aber bislang einzige Edition der beiden ersten Bücher von K.A. Hahn: *Das alte Passional*. Frankfurt /M. 1845.

⁴⁷⁷ Zitierrgrundlage ist die Ausgabe von F.K. Köpke: *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des 13. Jahrhunderts*. Zum ersten Male hg. u. mit einem Glossar versehen. Quedlinburg/Leipzig 1852 (=Dt. Nat.-Lit. 32). Nachdruck Amsterdam 1966.

⁴⁷⁸ Vgl. S. 5/v. 36 ("also daz iar ummegat").

⁴⁷⁹ Vgl. die Übersichtsliste der Fragmente bei Richert: *Wege und Formen der Passionalüberlieferung* (=Anm. 475). S. 15-18; als kritische Ergänzung zu Richerts Befunden vgl. K. Gärtner: *Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals'*. In: *ZfdPh* 104 (1985). S. 35-69; vgl. auch Richerts Artikel '*Passional*'. In: *2Vf.* Bd. 7. Sp. 332f.

⁴⁸⁰ Vgl. Richert: *Wege und Formen der Passionalüberlieferung* (=Anm. 475). S. 280 sowie den Artikel '*Passional*'. In: *2Vf.* (=Anm. 479). Sp. 333 (zur Nachwirkung des 'Passionals' vgl. zusammenfassend ebenda. Sp. 338f.).

konkrete historische Daten über das Werk vor. Fest steht lediglich, daß der Verfasser ein Priester war (S. 319/v. 6), der sich auch auf seine Predigterfahrung beruft.⁴⁸¹ Außerdem - das läßt sich mit Fug und Recht behaupten - war er "einer der emsigsten Autoren" des Mittelalters,⁴⁸² zumal wenn man bedenkt, daß er auch als Verfasser des 'Väterbuches' gelten kann,⁴⁸³ dessen 41542 Verse noch zu den ca. 109000 Versen des 'Passionals' hinzukommen. Wendungen wie "daz sul wir vollenbringen/ an disme tage hute" (S. 579/vv. 44f., vv. 52-56), legen nahe, daß die einzelnen Texte als Lesung zum entsprechenden Festtag des Kirchenjahres fungierten. Im Zusammenhang mit überlieferungsgeschichtlichen und wortgeographischen Indizien dachte Richert dabei an ein Laienauditorium, wie es sich in den Häusern des Deutschen Ordens fand.⁴⁸⁴ Sprachliche Gründe und die Nachwirkung des 'Passionals' auf die Literatur des Deutschen Ordens hatten, wenngleich vielfach ungeprüft, die Forschung seit jeher eine Beziehung dieses groß angelegten Werkes zu dem speziell auf dem Gebiet der geistlichen Übersetzungsliteratur engagierten Ritterorden behaupten lassen.⁴⁸⁵ Das Legendenrepertorium des 'Passionals' könnte dann als eine Art Komplement zum theologischen Kompendium der 'Martina' Hugos von Langenstein⁴⁸⁶ bei der Begründung einer volkssprachlichen Ordensbibliothek betrachtet werden, wenngleich Hugos Werk offensichtlich weniger erfolgreich war. Weil der Text des 'Passionals' selbst freilich keine expliziten Hinweise auf eine Beziehung zum Deutschen Orden gibt, hat die jüngere Forschung starke Zweifel an

481 Vgl. R. Latzke: Über Prooemien und Epiloge zum mhd. Passional. 5. Jahresbericht d. k.-k. Realgymnasiums in Korneuburg (1903). S. 30.

482 Vgl. 'Passional'. In: ²Vf. (= Anm. 479). Sp. 333.

483 Das Väterbuch der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift. hg. v. K. Reußenberger. Berlin 1914 (=DTM 22). - Über die Zuordnung des Werkes zum 'Passional'-Dichter vgl. besonders K. Hohmann. Beiträge zum Väterbuch. Halle 1909 (=Hermæa 7). S. 66ff.; vgl. auch 'Passional'. In: ²Vf. (=Anm. 479). Sp. 333.

484 Vgl. Richert: Wege und Formen der Passionalüberlieferung (= Anm. 475). S. 162 bzw. S. 158-320; vgl. auch den Artikel 'Passional'. In: ²Vf. (=Anm. 479). Sp. 335.

485 Vgl. etwa Helm/Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ritterordens (= Anm. 70). S. 48ff.; de Boor: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (= Anm. 50). S. 530.

486 Vgl. oben Abschnitt 1.1.2. des II. Hauptteils.

dieser Zuordnung angemeldet⁴⁸⁷ und eher einen Zusammenhang zwischen dem 'Passional' und einem der neuen Orden erwogen⁴⁸⁸, ohne ihrerseits jedoch konkretere Anhaltspunkte dafür zu nennen.

Eine wesentliche und bislang noch nicht befriedigend erarbeitete Voraussetzung, um den Antworten auf die Fragen, die das tatsächlich "mehr gelobt[e] als studiert[e]" 'Passional' aufwirft,⁴⁸⁹ näher zu kommen, bildet die möglichst exakte Bestimmung des Verhältnisses zu den Vorlagen, d.h. zur 'Legenda aurea' als Hauptquelle, aber auch zu den im Einzelfall darüber hinausgehenden anderen Quellen. Denn bei aller Problematik im Detail (besonders wegen der fehlenden historisch-kritischen Edition der 'Legenda aurea') ist allein auf dieser Grundlage Aufschluß über die spezifische Vermittlungsstrategie zu gewinnen, die nicht nur als Vergleichsgrundlage für die anderen Vers- und Prosalegendare fungieren kann, sondern auch Indizien für den Entstehungszusammenhang des Werkes gibt. In diesem Sinn sollen hier die Legenden der Märtyrer und Bekenner unserer exemplarischen Heiligenreihe analysiert werden, soweit sie im 'Passional' vertreten sind.

2.1.1.1.1 Märtyrerlegenden

Die Untersuchung der Märtyrerlegenden des 'Passionals' stützt sich auf die Margareten-, die Christophorus- und die Georgslegende. Sie geht dabei von einer Fallstudie der Margaretenlegende aus, die als Vergleichsfolie für die anderen Legenden dient. Alle drei Legenden gehen auf die entsprechende Abbraviatur in der 'Legenda aurea' zurück. Indizien für die Benutzung weiterer, unverkürzter Quellen gibt es im Gegensatz zu einigen signifikanten Beispielen unter den Bekennerlegenden hier nicht.

⁴⁸⁷ Vgl. etwa Gärtner: Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals' (= Anm. 479). S. 42-50 und W. Williams-Krapp: Artikel *Passional*. In: Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Hg. v. W. Killy. Bd. 9. Gütersloh/München 1991. S. 86.

⁴⁸⁸ Vgl. Gärtner: Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals' (= Anm. 479). S. 42.

⁴⁸⁹ Vgl. Gärtner: Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals' (= Anm. 479). S. 36.

Vergleicht man die *Margaretenlegende* des 'Passionals' mit der der 'Legenda aurea',⁴⁹⁰ so fällt schon beim ersten Hinsehen zweierlei auf. Zum einen unterscheidet sich wie bei fast allen übrigen Legenden die Rahmung von der lateinischen Quelle: Die Einleitung läßt im Hinblick auf die laikalen Adressaten die etymologische Namensdeutung und die Quellenangabe beiseite und ersetzt sie durch eine allgemeine Würdigung der Heiligen (S. 326/vv. 1-5); der Schluß verzichtet auf die Datierung, die das Martyrium in der historischen Vergangenheit situiert, und fügt dagegen ein Gebet an (S. 332/vv. 78-86), das den Erzähler im Wir einer religiösen Kommunität aufgehen und im aktuellen Vollzug der Legende zu Gott rufen läßt. Zum anderen fällt der zumindest für Legendarverhältnisse relativ große Umfang von rund 600 Versen auf - auch die meisten übrigen Legenden sind bei allen Schwankungen länger als in der Vorlage -, der sich nicht allein durch die Umsetzung der lateinischen Prosa in volkssprachliche Verse erklären läßt, sondern einer Detailanalyse bedarf. Diese wird zeigen, daß das 'Passional' trotz aller Tilgung von Etymologien und anderem gelehrten Beiwerk nicht als bloße Simplifizierung zu betrachten ist. Auch die Schlußgebete - das muß im Hinblick auf die späteren Prosalegendare betont werden⁴⁹¹ - bilden ja keineswegs erstarrte Formeln, die die Heiligen lediglich zu Nothelfern und zur 'Heilsapothek' auf dem Weg zum Ewigen Leben reduzieren, sondern thematisieren von Fall zu Fall sehr wohl die Eigenverantwortlichkeit im

490 Die Margaretenlegende des 'Passionals' befindet sich in Köpkes Ausgabe (=Anm. 477) auf S. 326/v. 1- S. 332/v. 86 (die Schreibung der s-Laute wird aus technischen Gründen allgemein in den Zitaten vereinheitlicht), die Margaretenlegende der 'Legenda aurea' in Graesses Ausgabe (=Anm. 114). S. 400-403.

491 Vgl. W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 355.

Dienst an Gott und das Lob Gottes, ohne damit schon immer eine konkrete Hilferwartung zu verbinden.⁴⁹²

Ein allgemein charakteristisches Beispiel für die Art und Weise, wie der Verfasser des 'Passionals' seine Vorlage durch kleine, aber rekurrente Zusätze erweitert, bietet Margaretens Kerkeraufenthalt vor der Drachenerscheinung. Die 'Legenda aurea' referiert ganz knapp, daß Olibrius die Heilige in das Gefängnis werfen läßt, das daraufhin ein wunderbarer Glanz erfüllt (S. 401). Dann heißt es lediglich:

Ubi dum esset, oravit dominum, ut inimicum,
qui secum pugnat, sibi visibiliter demonstraret,
et ecce draco [...] apparuit.

Das 'Passional' entfaltet daraus eine eigene kleine Szene im Erzählvorgang (S. 330/vv. 10-23):

sie duchte ein liehter palas
des kerkeres leider knote.
in unserme lieben herren gote
vreute sich ir herze.
die slege und ouch der smerze
verdructe ir nicht ir andacht.
hiemite quam ez in die nacht,
do bat die iuncvrowe gut
uz ires herzen demut
den guten got, den wisen,
daz er ir wolde wisen,
den vient, der uf sie vechte,
mit also voller echte
an deme herren Olybrio.

⁴⁹² Instrukтив ist hier der Vergleich des Schlußgebetes etwa der Silvester- und der Franziskuslegende im 'Passional' mit der jeweiligen Prosifizierung in 'Der Heiligen Leben': Bei der Silvesterlegende konzentriert sich das 'Passional' auf die Bitte um Kraft, Gott stetig zu lieben (S. 93/vv. 5-12) und auf das Gotteslob (S. 93/v. 13); in 'Der Heiligen Leben' wird hingegen diese Bitte unmittelbar mit der Bitte ums Ewige Leben kurzgeschlossen, während das Gotteslob fehlt ("Nu helff vns sant Siluester got piten, das er vns durch dy mynne seins suns verleihe, das wir jn steticlichen mynnen vnd vns gebe vnders [!] lebens ain guts ende vnd noch disem leben das ewig leben. amen." Zit. n. Ms. Praed. 7 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. Fol. 242vb). Bei der Franziskuslegende übernimmt 'Der Heiligen Leben' aus dem Schlußgebet des 'Passionals' (S. 539/vv. 17-36) nur die letzten Verse, nämlich vv. 30-36 (vgl. 'Der Heiligen Leben': "O du heiliger herre sant franciscus, hilf vns vmb got erwerben, als du wol vermachet, das wir hy mit steter andacht in gots lob sein vnd vnders [!] lebens ain guts end vnd darnach dy ewigen frewd besitzen. Amen." Zit. n. Ms. Praed. 7 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. Fol. 39ra), während die zuvor betonte Beispielhaftigkeit der "richen betelere" (v. 24) und die Bitte um die Kraft, Gottes Gebote zu halten, beiseite bleiben.

Neben der Ausdehnung des Berichts bis in die Nacht hinein (v. 16) fällt hier v.a. der Perspektivenwechsel des Erzählers auf, der sich im Unterschied zum summarischen 'Protokoll' der Vorlage in die Heilige selbst hineinversetzt und den Aufenthalt im Gefängnis einschließlich des Lichtwunders aus ihrer Sicht schildert, ähnlich wie auch andernorts in der Legende immer wieder Empfindungen und Gedanken der Figuren ergänzt werden.⁴⁹³ Und die zusätzliche Explizierung, daß Margarete im Teufel den Drahtzieher sieht, der hinter Olibrius steht (vv. 21-23),⁴⁹⁴ macht ihren Wunsch, den eigentlichen Feind zu sehen, um so verständlicher.

Das Streben, sich in das innere Geschehen einzufühlen, wird von einer Reihe kleinerer Ergänzungen begleitet, die auch das äußere Geschehen intensiv mitvollziehbar machen. An erster Stelle ist hier die narrative Ausgestaltung von Zwischengliedern im Erzählvorgang zu nennen, die in der 'Legenda aurea' übersprungen sind: Nach der Verurteilung der Heiligen zur Kerkerhaft etwa blendet der Erzähler nicht sofort das Gefängnis ein, sondern erwähnt zuvor noch Margaretens Festnahme und ihren Weg von der Gerichtsstätte zum Kerker (S. 30/vv. 5-9). Daß die Folterwerkzeuge erst herbeigeholt werden, bevor man sie anwendet (S. 329/vv. 46f.), daß Gott Margaretens Gebet erst vernimmt, bevor er es erhört (S. 330/vv. 24f.), mag für sich genommen banal wirken, gewährleistet aber die Kontinuität des Mitvollzugs.

Zusätzlich wird die Präsenz des Geschehens durch Ausmalungen⁴⁹⁵ und gestische Konkretisierungen,⁴⁹⁶ v.a. aber durch die direkte Rede verstärkt. Gelegentlich setzt der Erzähler dabei substantiell durchaus eigene Akzente. Bei der ersten Konfrontation zwischen Olibrius und Margarete beispielsweise legt er anstelle des knappen Resümees in der 'Legenda aurea' - "Cum autem Margareta eum (= Iesum Christum) sponte crucifixum fuisse pro redemptione nostra assereret, sed nunc aeternum vivere affirmaret" (S. 401) - der Heiligen eine freie Paraphrase des *Credo*

⁴⁹³ Vgl. etwa die Zusätze: S. 328/vv. 29-32 (Hoffnung des Olibrius), S. 328/vv. 74f. (wachsender Zorn des Olibrius), S. 328/vv. 85-87 (weiteres Hoffen), S. 329/vv. 14-17 (zornige Enttäuschung); S. 330/vv. 59f. (Scham des Teufels wegen seiner Niederlage), S. 330/vv. 68-70 (erneute Hoffnung, Margarete täuschen zu können).

⁴⁹⁴ Vgl. auch S. 327/vv. 70-74.

⁴⁹⁵ Vgl. etwa die Zusätze: S. 327/vv. 6-25 (Christenverfolgung), S. 331/vv. 28-33 (Verführungstaktik der Teufel).

⁴⁹⁶ Vgl. besonders S. 332/vv. 36-43 (während der Henker das Schwert hebt, um es auf Margarete herabsinken zu lassen, hebt diese betend die Hände zum Himmel empor).

in den Mund.⁴⁹⁷ Und wenn er im Fürbittengebet der Heiligen über den Aspekt des Hilfsversprechens hinaus den Appell zur Tugendhaftigkeit und zum Lob Gottes profiliert (S. 332/vv. 50-53),⁴⁹⁸ dann zeigt sich, daß die direkte Rede insgesamt auch der Ort ist, wo sich die didaktische Intention am greifbarsten manifestiert.

Ein exakt damit übereinstimmendes Gesamtbild bieten die *Christophorus*- und die *Georgslegende*. Auch hier sind Innensicht und innere Motivierung akzentuiert: Die in der 'Legenda aurea' bloß im Sinne temporaler Sukzession an die Vorgeschichte angebundene Martyriumssequenz der Christophoruslegende (S. 432) wird als Konsequenz der "heize[n] minne" betrachtet, die die Begegnung mit dem Christuskind im Herzen des Heiligen entfacht hat (S. 350/vv. 24-37), und in der Georgslegende fühlt sich der Erzähler u.a. in die widerstrebenden Gefühle des demütigen Helden angesichts der Ehrbezeugungen nach dem Drachenkampf ein (S. 258/vv. 70-81). Dieser Kampf selbst ist übrigens

497 Vgl. S. 328/vv. 55-69:

Cristus, der ware gotes sun
wolde mit uns wol tun,
do er an siner menscheit
die groze marter vur uns leit
und uns damite loste
von alleme untroste,
in dem wir e lagen tief.
do ouch die martere verlief,
do stunt er uf von todes not,
als die gotheit gebot
und quam zu himilriche,
da er eweliche
ein vreude sinen vrunden ist.
daz ist min herre lesus Christ,
an den ich mit gelouben iehē.

([...] Qui propter nos homines
et propter nostram salutem
descendit de caelis [...].
Et homo factus est.
Crucifixus etiam pro nobis
[...].

Et resurrexit tertia die,
secundum Scripturas.
Et ascendit in caelum [...]:
Cujus regni non erit finis.)

In der vom 'Passional'-Dichter nicht benutzten Margaretenlegende des 'Sanctuarium' des Mombritius (vgl. dazu oben den Abschnitt 1.1.1. des II. Hauptteils) sind die Reden der Heiligen insgesamt oft mit Zitaten aus dem *Credo* geschmückt; allerdings werden dabei jeweils nur einzelne Stellen zitiert. Die volkssprachlichen Bearbeitungen dieser Version ließen die *Credo*-Zitate aber als liturgische Reservate meist beiseite (vgl. oben S. 98f., 106-108). Daß sich das 'Passional' hier ganz Gegenteilig verhält, unterstreicht den Anspruch seiner Adressaten.

498 Auffälligerweise fehlt im Gegensatz zur 'Legenda aurea' und zu praktisch allen zumal volkssprachlichen Versionen der Margaretenlegende sogar das Versprechen zur Hilfe in Kindsnöten. Zusammen mit der Beobachtung, daß auch die Thematisierung der Institution Ehe im Religionsdisput der Silvesterlegende fehlt (vgl. Prochnow: Mhd. Silvesterlegenden und ihre Quellen. In: ZfdPh 33 [1901]. S. 185f.), läßt sich darin - ohne den Befund überbewerten zu wollen - vielleicht ein Indiz für den klösterlichen Gebrauchskontext sehen.

ähnlich wie in der Margaretenlegende als Kampf gegen das Böse religiös motiviert (S. 255/vv. 6-12, S. 257/vv. 64-72), Georgs Sieg erscheint wie ein Echo der Erlösung der Menschen durch Gott (S. 255/vv. 71-75). Auch die Tendenz, übersprungene Zwischenglieder des äußeren Geschehens kontinuierlich mitzuvollziehen, begegnet in der Christophorus- und in der Georgslegende.⁴⁹⁹ Gleiches gilt für die Ausmalungen und Konkretisierungen⁵⁰⁰ sowie für die Umsetzung der indirekten in die direkte Rede, bei der wiederum didaktische Akzente gesetzt werden, wenn z. B. Christophorus dem Heidenkönig unabhängig von der 'Legenda aurea' (S. 434) erklärt, daß er als Christ Böses mit Gutem vergelten wolle (S. 353/vv. 26-29), oder wenn sich aus den knappen Daten der 'Legenda aurea' (S. 262) eine kleine Katecheserede entfaltet, die Georg bei seinem Abschied vom Vater der geretteten Prinzessin hält (S. 258/v. 98 - S. 259/v. 27).

Einen immerhin bemerkenswerten Befund, der über diese legendenübergreifenden Merkmale noch hinausgeht und ein spezielles Interesse verrät, liefert die Georgslegende. Der Erzähler konzentriert sich bei den posthumen Mirakeln ausschließlich auf die in der 'Legenda aurea' (S. 264) durch nichts in besonderer Weise hervorgehobene Episode von der Eroberung Jerusalems und verleiht ihr gegenüber der Vorlage sogar ein Mehrfaches an Umfang (S. 264/v. 89 - S. 265/v. 65). Er beschreibt zusätzlich die Überfahrt der Kreuzritter ins Heilige Land zu den als widerwärtig und hochmütig gescholtenen Heiden (S. 264/v. 89 - S. 265/v.3) und führt insgesamt v.a. das in der 'Legenda aurea' kaum auch nur angedeutete Kampfesgeschehen aus, bei dem der Heilige ganz im Stil der *Chanson de geste* die "herren" mit einer *exhortatio* zum entscheidenden Schlachtzug gegen die Heiden anfeuert. Für sich gesehen ist dieser Befund natürlich viel zu allgemein, um etwa als Argument für den primären Kommunikationskontext im Deutschen Orden zu dienen, der sich ja in der Tat eben aus der Kreuzzugsbewegung ableitete und auch seine militante Missionierungstätigkeit in Preußen als Fortsetzung der Kreuzzugs-

⁴⁹⁹ Vgl. etwa die Zusätze: S. 346/vv. 6-9, S. 347/vv. 93-96, S. 349/v. 6, S. 350/vv. 12f.; S. 255/vv. 82f., S. 261/vv. 72-76, S. 264/v. 18.

⁵⁰⁰ Vgl. etwa S. 349/vv. 7-17 (zur Tätigkeit des Christophorus als Fährmann), S. 349/vv. 62-69 (zu den Mühen des Heiligen beim Tragen des Kindes); S. 255/vv. 82-89 (zusätzlicher Hinweis auf die standesspezifische Kleidung der Prinzessin), S. 260/vv. 50-55 (nähere Ausführungen zur Folter).

bewegung verstand.⁵⁰¹ Die Profilierung der Kreuzzugsepisode in der Georgslegende kann aber, das sei hier vorweggenommen, als mögliches Glied einer Indizienkette fungieren, für die Beispiele aus der Gruppe der Bekennerlegenden weitere Anknüpfungspunkte geben werden.

Im Hinblick auf die bisher analysierten Legenden ist vorerst folgendes festzuhalten: Das 'Passional' geht zwar von der Form der *abbreviatio* aus, die sich ja für den eingangs erwähnten Gebrauchszweck der (Tisch-)Lesung zum jeweiligen Festtag besonders eignete. Es legt aber über die 'Legenda aurea' hinaus den Akzent auf das gemeinschaftliche Nach- und Mitempfinden des Geschehens, das am Ende jeweils in ein Gebet mündet. Das, was für diese Einfühlung irrelevant oder gar hinderlich ist, quellenkritische Bemerkungen, Zitate anderer Autoren, die den Erzählvorgang unterbrechen, oder auch 'dokumentarische' Daten und Namen, bleibt beiseite und wird durch eine beträchtliche Zahl kleinerer, aber in ihrer Häufigkeit und Zielrichtung signifikanter Ergänzungen ersetzt, die dem inneren Mitvollzug dienen. Dadurch, und keineswegs nur durch die gelegentlichen, v.a. in Figurenrede verborgenen didaktischen Akzente,⁵⁰² wird insgesamt die konzentrierte Kürzungsstrategie bzw. die bei aller Bildhaftigkeit ergebnisorientierte Vermittlungsweise der 'Legenda aurea' zumindest teilweise wieder rückgängig gemacht. Das 'Passional' knüpft so durchaus noch an Bearbeitungsformen der hochmittelalterlichen Einzellegenden an, wenngleich es den Typ des neuen Legendars repräsentiert. Die Thesen der Forschung zu den spätmittelalterlichen Prosalegendaren sind deshalb nicht rückhaltlos auf das 'Passional' zu übertragen, weder was die "gestalterische >Neutralität <"⁵⁰³ noch was die

501 Vgl. H. Prutz: Die Geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters. Berlin 1909 (Nachdruck Berlin 1977). S. 68-70; zur Entstehung des Deutschen Ordens und der Geistlichen Ritterorden allgemein vgl. ebenda. S. 7-36 sowie J. Fleckenstein: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift >De laude novae militiae< Bernhards von Clairvaux. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hg. v. J. Fleckenstein u. M. Hellmann. Sigmaringen 1980 (= Vorträge u. Forschungen. Hg. vom Konstanzer Arbeitskreis f. ma.lische Gesch. XXVI). S. 9-22; U. Arnold: Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. In: Ebenda. S. 81-107.

502 Die These, daß sich der Verfasser des 'Passionals' bei eigenen Zusätzen auf didaktische Einschübe und knappe Erläuterungen beschränkt habe (so Williams-Krapp in seinem 'Passional'-Artikel [= Anm. 487]. S. 86), erscheint mir als zu unspezifisch.

503 W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 349.

Reduktion der Heiligen zu bloßen Wundertätern⁵⁰⁴ anlangt. Im übrigen illustrieren die Bekennerlegenden, insbesondere die Franziskuslegende, daß mit den bisher beobachteten Bearbeitungsmerkmalen das Repertoire des 'Passional'-Dichters noch nicht erschöpft ist.

2.1.1.1.2. Bekennerlegenden

Unter den Bekennerlegenden sind aus der Beispielreihe dieser Arbeit die Silvester-, die Aegidius- und die Franziskuslegende vertreten.⁵⁰⁵ Ohne daß dies im Vorgriff auf eine systematische Gesamtuntersuchung des 'Passionals' schon als bekenntertypisch angesehen werden könnte, zeigt sich hier, daß der Verfasser zumindest in bestimmten Fällen neben der 'Legenda aurea' als Hauptvorlage ganz gezielt auch andere, unverkürzte lateinische Quellen mit einbezog. Das gilt besonders für die Franziskuslegende. Andere Beispiele bilden die Elisabethlegende, die ausnahmsweise auch nicht auf die 'Legenda aurea', sondern auf die 'Summa vite' Konrads von Marburg zurückgeht und zusätzlich u.a. den unverkürzten 'Libellus de dicitis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus' benutzt,⁵⁰⁶ oder die Augustinuslegende, die die 'Legenda aurea' etwa durch Exzerpte aus den 'Confessiones' ergänzt.⁵⁰⁷ Die bis heute in der Regel vertretene Position der älteren Forschung, wonach - im Widerspruch zur Aussage des Verfassers selbst⁵⁰⁸ - die 'Legenda aurea' dezidiert

504 W. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 355.

505 Die Alexiuslegende hat der Verfasser ins 'Väterbuch' eingeordnet (vgl. vv. 39035-40050 in Reißbergers Edition [= Anm. 483]). Bearbeitungs- und vermittlungsstrategisch stimmt sie, das sei hier nur angedeutet, weitestgehend mit den bisher am 'Passional' beobachteten Tendenzen überein.

506 Vgl. dazu M. Oessenich: Die Elisabethlegende im gereimten Passional. In: ZdfPh 49 (1923). S. 181-95.

507 Vgl. besonders die umfangreiche und anspruchsvolle Passage von S. 438/v. 84 - S. 445/v. 47; vgl. auch den Artikel 'Passional'. In: ²Vf. (= Anm. 479). Sp. 336.

508 Vgl. S. 690/vv. 1-5 der Nachrede:

Ich habe nun mit der helfe gotes,
nach dem willen sinen gebotes,
nicht ane grozen ummesuch,
hie vollenbracht die dru buch,
der ich durch got begonde.

den einzigen Bezugstext des 'Passionals' darstelle,⁵⁰⁹ ist jedenfalls nicht haltbar. Und selbst wenn man tatsächlich zwischen bloßen Reminiszenzen und wirklicher Benutzung unterscheiden wollte,⁵¹⁰ so zeugen doch auch erstere nicht allein von der Belesenheit des Autors, sondern insbesondere davon, daß das 'Passional' trotz des großen Gesamtumfangs keine mehr oder weniger mechanische Übersetzungsarbeit ist.

Während die *Aegidiuslegende* (S. 453/v. 1 - S. 457/v. 86) ausschließlich auf der 'Legenda aurea' fußt (S. 582-584) und die für das 'Passional' allgemein charakteristischen Bearbeitungsmerkmale aufweist - d.h. neben der Ausmalung des äußeren Geschehens und der Bevorzugung direkter Rede v.a. die akzentuierte Innensicht etwa bei dem Entschluß des Heiligen, das weltliche Leben aufzugeben (S. 435/vv. 30-33), bei seiner Zwiesprache mit Gott (S. 455/vv. 14f.) und bei seinem Eintritt ins Kloster (S. 457/vv. 12-15) -, finden sich in der *Silvesterlegende* eine Reihe von Stellen, die zumindest nicht auf die von Graesse edierte Fassung der 'Legenda aurea' zurückgehen. Es handelt sich dabei um Berührungen mit dem unverkürzten 'Mombritius'-Typ⁵¹¹ bzw. um Reminiszenzen an andere Versionen der Legende,⁵¹² die aber punktuell bleiben und daher nicht unbedingt dem Verfasser des 'Passionals' zugeschrieben werden können. Was dagegen zweifellos dem Verfasser des 'Passionals' zuzuschreiben ist, weil es nur die Vermittlungsweise und nicht die *histoire* selbst betrifft, ist die kreuzzugshafte Stilisierung des

⁵⁰⁹ Vgl. J. Wichner (Die *Legenda aurea* Quelle des alten *Passionals*. In: *ZfdPh* 10 [1879]. S. 255-383), der zuerst und am nachdrücklichsten die These von der vielbeschworenen 'sklavischen Abhängigkeit' vertrat. E. Tiedemann (*Passional und Legenda aurea*. Berlin 1909 [= *Palestra* 87]) sah dies zunächst etwas differenzierter (S. 5-17), um dann aber doch gerade beim 3. Buch des 'Passionals' allein die 'Legenda aurea' zugrundeulegen (einzig die Elisabethlegende klammerte er dabei aus). Als positive Ausnahme kann nur die Studie von F. Wilhelm (Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter. Leipzig 1907. S. 59ff.) zur Thomaslegende im 2. Buch des 'Passionals' gelten. - Oberflächlich war auch die Vorlagenbestimmung zum 'Väterbuch' von Hohmann (Beiträge zum Väterbuch [= *Anm.* 483]). Daß auch hier keineswegs nur die 'Legenda aurea' als Vorlage in Frage kommt, zeigt K. Kunzes Untersuchung zu Maria Aegyptiaca (Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin 1969 [= *Phil. Stud. u. Qu.* 49]. S. 68-75).

⁵¹⁰ Wilhelm betont hier zu Recht, der Übergang zwischem beidem sei fließend (Deutsche Legenden und Legendare [= *Anm.* 509]. S. 61f.).

⁵¹¹ Vgl. (gegen Prochnow: *Mhd. Silvesterlegenden* [= *Anm.* 498]. S. 176) S. 74/vv. 52-59 und im 'Sanctuarium' des Mombritius (= *Anm.* 3) S. 520/Z. 58 - S. 521/Z. 3 bzw. S. 77/v. 1 und im 'Sanctuarium' S. 520/Z. 3.

⁵¹² Vgl. Prochnow: *Mhd. Silvesterlegenden* (= *Anm.* 498). S. 187f.

Religionsdisput zu einem "kric" der "kempfe[n]" Gottes gegen die Ungläubigen.⁵¹³ Die der 'Legenda aurea' weitgehend fremde Emotionalisierung⁵¹⁴ erinnert von fern sogar an den Silvesterteil der 'Kaiserchronik'⁵¹⁵ und indiziert, daß das im Zusammenhang mit der Georgslegende beobachtete Interesse an der Kreuzzugsthematik nicht zufällig sein dürfte.

Eine wichtige und zudem für die Situierung des Autors bzw. seines Zielpublikums aufschlußreiche Rolle spielt die Einarbeitung zusätzlicher Quellen in der *Franziskuslegende*, wo der Verfasser sogar explizit mitteilt, daß er neben seiner Hauptvorlage, der 'Legenda aurea', auch andere, ausführlichere Versionen kenne, wenngleich diese ihm zu seinem Bedauern "nicht zu handen" seien (S. 515/vv. 61-67). Die Benutzung der Zusatzquellen ist hier klar umrissen und hat die Funktion, die Stigmatisierung des Heiligen, die der Dominikaner Jacobus de Voragine nur kurz und eher beiläufig erwähnt (S. 667), strukturell und substantiell zu profilieren. Der Verfasser des 'Passionals' stellt dazu die in der 'Legenda aurea' oft geradezu wahllos wirkende Reihenfolge der Episoden um und plaziert die Stigmatisierung zusammen mit den beiden um die Stigmatisierung kreisenden Mirakeln direkt vor den Tod des Heiligen (S. 529/v. 71 - S. 532/v. 929).⁵¹⁶ V.a. aber verläßt er hier die *abbrevatio* der 'Legenda aurea' als Vorlage und wechselt zur 'Vita secunda' des Thomas von Celano und zu Bonaventuras 'Legenda Maior' über. Zu Beginn folgt er dabei Bonaventuras Angaben.⁵¹⁷ Die Beschreibung der Wundmale geht

513 S. 83/v. 98 bzw. S. 88/ v. 74.

514 Vgl. etwa folgende Zusätze: S. 74/v. 29, S. 76/vv. 54f. und vv. 79-83, S. 77/v. 34, S. 78/vv. 8f. und v. 16, S. 80/vv. 37-40, S. 85/v. 95 und v. 97, S. 87/vv. 11ff. S. 88/v. 67.

515 Vgl. oben S. 154f.

516 Vgl. auch die Umstellung nach S. 516/v. 33, wo die Episode um Gottes Aufforderung, Franziskus möge seine Kirche (S. Damiano) wiederaufbauen, vorgezogen und, chronologisch passender, noch der Bekehrungsphase zugeordnet wird. Die übersprungenen Episoden sind ab S. 518/vv. 26ff. nachgetragen. Auch die Episoden vom Umgang des Heiligen mit Tieren erscheinen als geschlossene Gruppe (mit abschließendem Erzählerkommentar: S. 526/v. 84 - S. 527/v. 2). Die in der 'Legenda aurea' (S. 668-670) dazwischen eingestreuten Episoden von der Augenkrankheit des Heiligen und der Verwandlung von Wasser in Wein sowie die Schwertervision sind später nachgetragen (ab S. 527/v. 2, ab S. 528/v. 91 bzw. ab S. 533/v. 20).

517 Vgl. S. 529/vv. 71ff. und 'Legenda Maior. Cap. XIII. 1-3 (zit. n. Anal. Franc. X [=Anm. 401]. S. 615-617).

aber z.T. auf Celano zurück,⁵¹⁸ der auch der Gewährsmann für den Bericht über die Anstrengungen des Franziskus ist, die Wundmale demütig zu verbergen.⁵¹⁹ Der Stigmatisierungsabschnitt nimmt damit rund 140 Verse in Anspruch. Er konnte später in der prosifizierten Form von 'Der Heiligen Leben' sogar als Einzelperikope aus dem Zusammenhang herausgelöst werden.⁵²⁰

Auch sonst hebt sich die Franziskuslegende signifikant von den meisten übrigen Legenden des 'Passionals' ab: Schon die Einleitung (S. 514/v. 1 - S. 516/v. 67), ein regelrechter Prolog, in dem enkomiastische Franziskus-Apostrophen und vertraute Zwiesprache zwischen dem Erzähler und dem Heiligen miteinander abwechseln, sprengt den üblichen Rahmen. Und das epilogartig erweiterte Schlußgebet (S. 539/vv. 17-36), in dem wie in der Einleitung nicht vergessen wird, auch den Franziskanerorden zu loben, ist seinerseits etwas umfangreicher als in den meisten anderen Fällen. Dazu kommt eine auffällige Häufung von Erzählereinswürfen, seien es einfache Floskeln vom Typ *nu seht/nu horet*, Apostrophen oder aber Kommentare, die Franziskus und seinen Orden preisen.⁵²¹

Gleichwohl - das mag nach all dem zunächst überraschen - läßt sich gerade anhand der Franziskuslegende zeigen, daß der Dichter des 'Passionals' wohl nicht unter den Minderbrüdern selbst zu suchen ist. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß ein Franziskaner schwerlich die Legende seines Ordensstifters ausgerechnet auf einer dominikanischen Quelle aufgebaut hätte, zumal die Franziskaner selber über eine ursprünglich für den Chorgebrauch und für das Reisebrevier gedachte

518 Vgl. S. 530/vv. 72-74 ("im was rechte als einem man,/ dem uf vrischen wunden/ were ein vel gebunden") und 2 Cel. 136 (zit. n. Anal. Franc. X [=Anm. 401]. S. 209: "pelle supra vulneribus posita, quae asperitatem laneam mitigaret").

519 Vgl. S. 530/v. 92 - S. 531/ v. 3 und Cel. 136 (zit. n. Anal. Franc. X [=Anm. 401]. S. 209). - Das im 'Passional' auf diese Stelle folgende Motiv von den eingenähten Ärmeln ist mir sonst nicht bekannt; am nächsten kommt ihm ein Detail in der benediktinischen 'Legenda Monacensis' (=Anm. 469) - "manus manicis sagaciter contegebat" (S. 715. Cap. 80/Z. 8) -, mit der sich das 'Passional' sonst nicht enger berührt.

520 Der Text ist ediert von K. Ruh: Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. I: Texte. München 1965. S. 267-271. Die Zugehörigkeit zu 'Der Heiligen Leben' (vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [=Anm. 463]. S. 228) war Ruh noch nicht bekannt.

521 Vgl. etwa S. 516/v. 44, S. 518/v. 88 - S. 519/v. 7, S. 519/v. 95 - S. 520/ v. 17, S. 522/v. 20 und v. 48, S. 526/v. 84 - S. 527/v. 2, S. 528/v. 78, S. 530/vv. 20f., S. 533/vv. 16-19 und v. 48, S. 535/v. 62, S. 537/v. 34, v. 42 und v. 96, S. 538/v. 14, v. 62 und vv. 98f., S. 539/vv. 14-16.

Abbreviatur der jeweils gültigen offiziellen Franziskuslegende verfügten,⁵²² die als Vorlage für ein (Kurz-)Legendar wie das 'Passional' bestens geeignet gewesen wäre. Im Fall der Legende Elisabeths von Thüringen verzichtete der vermutlich ebenfalls aus Thüringen stammende Verfasser des 'Passionals'⁵²³ ja auch darauf, einfach der 'Legenda aurea' zu folgen, und wählte statt dessen mit der 'Summa vite' Konrads von Marburg, des Beichtvaters der Heiligen, die tatsächlich einschlägigere Vorlage.⁵²⁴ V.a. aber erhöht der Befund, daß das 'Passional' neben Bonaventuras 'Legenda Maior' auch Celano benutzt, dessen Franziskus-Trilogie seit 1266 bei den Franziskanern strikt verboten war,⁵²⁵ nicht unbedingt die Wahrscheinlichkeit einer franziskanischen Herkunft des Verfassers. Und schließlich wäre ein Franziskaner angesichts des herausragenden Stellenwerts der Franziskuslegende, die in keinem Kloster des Ordens fehlen durfte, auch kaum in die Lage gekommen, wie der 'Passional'-Dichter bedauern zu müssen, daß ihm "die vollen mere" (S. 515/v. 61) nicht zur Verfügung stünden.

Daß der 'Passional'-Dichter kein Dominikaner war, liegt ohnehin auf der Hand: Ein Dominikaner hätte sicherlich nicht den Gründer des Konkurrenzordens über die Maßen gepriesen und gleichzeitig die Legende des eigenen Stifters Dominikus (S. 353/v. 1 - S. 374/v. 60) lediglich mit den Standardmerkmalen ausgestattet, die die Bearbeitungsstrategie des Werkes charakterisieren. Der Erzähler zollt hier zwar eigens auch dem Predigerorden Lob (S. 353/vv. 14-29, S. 354/vv. 32-46), überspringt dann aber sogar, wie er selbst sagt, der Kürze halber eine Reihe von Mirakelepisoden (S. 372/vv. 76-87). Bezeichnenderweise hat das als ursprünglich dominikanisch geltende Prosalegendar 'Der Heiligen Leben',⁵²⁶ dessen wichtigste Endquelle neben dem 'Märterbuch' eben das

522 Vgl. dazu zusammenfassend Grau: Thomas von Celano. Leben und Werk (= Anm. 399) S. 120 und 126. - Weder Celanos 'Legenda ad usum chori' (zit. n. Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. 119-126) noch Bonaventuras 'Legenda Minor' (zit. n. Anal. Franc. X [= Anm. 401]. S. 655-678) kommt als Vorlage für das 'Passional' in Frage.

523 Vgl. zusammenfassend den Artikel 'Passional'. In: 2Vf (= Anm. 479). Sp. 337.

524 Vgl. die Beispiele bei Oessenich: Die Elisabethlegende im gereimten Passional (= Anm. 506). S. 184-186.

525 Vgl. dazu oben den Abschnitt 1.2.3.1. des II. Hauptteils.

526 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 295-300. Vgl. auch unten den Abschnitt 2.1.2.2. über 'Der Heiligen Leben'.

'Passional' darstellt, diese Dominikuslegende durch eine ausführlichere ersetzt.⁵²⁷

Damit dürfte zumindest der Alternativvorschlag derer, denen die Gründe für die Zuordnung zum Deutschen Orden zu unspezifisch sind, widerlegt sein: Für einen Zusammenhang des 'Passionals' mit einem der neuen Orden spricht ganz entschieden weniger als für den mit dem Deutschen Orden. Das Ausscheiden der Franziskaner und Dominikaner, die tatsächlich am ehesten neben dem Deutschen Orden als Initiatoren einer derart groß angelegten volkssprachlichen Heiligenbibliothek wie 'Passional' plus 'Väterbuch' in Frage gekommen wären, erhöht um so mehr die Wahrscheinlichkeit der traditionellen Deutschordensthese.⁵²⁸ Die Berührungen mit den Franziskanern, wie sie die Franziskuslegende des 'Passionals' nahelegt, lassen sich zudem sehr gut mit der Deutschordensthese vereinbaren, v.a. wenn man bedenkt, daß die Sprache des Verfassers, wie bereits erwähnt, auf mitteldeutsche, und zwar wohl thüringische Herkunft verweist: Gerade hier lag zum einen die älteste Ballei des Deutschen Ordens,⁵²⁹ zum anderen war Elisabeth von Thüringen, deren Legende im 'Passional' ja ihrerseits eine gewisse Sonderstellung einnimmt, bekanntlich eng mit dem Franziskanertum verbunden und gründete auf ihrem Witwengut in Marburg das Franziskus-Hospital mit der ältesten deutschen Franziskus-Kirche. Kein anderer aber als der Deutsche Orden übernahm dieses Franziskus-Hospital im Jahr 1234 und begann 1235, als Elisabeth kanonisiert wurde, mit dem Bau der Elisabeth-Kirche über der Grabstätte der Heiligen.⁵³⁰ Ein weiterer, noch wichtigerer Berührungspunkt zwischen Franziskus bzw. den Franziskanern und dem

⁵²⁷ Zu dieser Version vgl. W. Williams-Krapp: Artikel *Dominikus*. In: ²Vf. (= Anm. 419). Sp. 186f.

⁵²⁸ Die Tatsache, daß zumindest für die Priesterbrüder des Deutschen Ordens ähnlich wie für die Dominikaner und verschiedene andere Ritterorden die Augustinusregel maßgeblich war (vgl. LThK. Bd. 3. Artikel *Deutscher Orden*. Sp. 275 bzw. Bd. 1. Artikel *Augustiner*. Sp. 1084), könnte ebenfalls die aufwendigere Bearbeitung der Augustinuslegende im 'Passional' erklären (vgl. oben S. 229). Nur hier begegnet neben der Franziskuslegende die enkomiastische Einleitung mit Heiligenapostrophen (vgl. S. 414/vv. 1-11), sieht man von der Katharinenlegende (S. 667/v. 1 - S. 690/v. 50) ab, die als Überleitung zur strophischen Schlußpartie auch in formaler Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt.

⁵²⁹ Vgl. etwa Prutz: *Die Geistlichen Ritterorden* (= Anm. 501). S. 135. Landgraf Hermann von Thüringen (1190-1217) galt zumindest nach späterer Überlieferung ja sogar als einer der Mitbegründer des Deutschen Ordens (vgl. H. Zimmermann: *Der deutsche Ritterorden in Siebenbürgen*. In: *Die geistlichen Ritterorden Europas* [= Anm. 501]. S. 272).

⁵³⁰ Vgl. LThK. Bd. 6. Sp. 1373.

Deutschen Orden ist grundsätzlicher Art. Er betrifft die gemeinsame Affinität zur Kreuzzugsbewegung bzw. das gemeinsame Engagement in der Heidenmissionierung überhaupt. Der Deutsche Orden ist ja aus der Kreuzzugsbewegung hervorgegangen, an der sich auch Franziskus, der 1219 bei der Niederlage von Damiette persönlich anwesend war, aktiv beteiligte,⁵³¹ und als Wächter des Heiligen Grabes in Jerusalem sind die Franziskaner bis heute bekannt.⁵³² Die bei der Georgslegende des 'Passionals' beobachtete Profilierung des Kreuzzugsmirakels vor den Toren Jerusalems und der zum Religionskrieg stilisierte Disput in der Silvesterlegende lassen sich an dieser Stelle in die Indizienkette einbauen. Was als m.E. einzig wirklich gravierendes Argument gegen die Deutschordens-Provenienz verbleibt, ist die Tatsache, daß die Legende der im Orden kultisch bedeutsamen Märtyrerin Barbara im 'Passional' fehlt.⁵³³ Der Befund, daß sich gerade im klösterlichen Bereich die Corpuszusammensetzung von Legendenbüchern am jeweiligen Bibliotheksbestand orientierte, daß also bewußt bestimmte Legenden und Legendengruppen ausgespart wurden, weil sie bereits vorhanden waren oder weil sie gesondert bearbeitet werden sollten,⁵³⁴ könnte freilich auch dies sehr wohl erklären. Und daß der 'Passional'-Dichter die Corpuszusammensetzung seiner Werke genau plante, belegt über die reflektierte und souverän eingehaltene Aufteilung des 'Passionals' in drei Bücher⁵³⁵ hinaus ebenfalls das weitgehende Fehlen von Überschneidungen zwischen dem 'Passional' und 'Väterbuch', obwohl ja die 'Legenda aurea' als Hauptquelle des 'Passionals' auch Beispiele von Altväterlegenden enthielt.

⁵³¹ Vgl. 2 Cel. 30 (zit. n. Anal. Franc. X [=Anm. 401]. S. 149); vgl. auch 1 Cel. 56f. (zit. n. Anal. Franc. X [=Anm. 401]. S. 42-44). - Die Heidenmissionierung wurde von Franziskus auch zum Bestandteil der Ordensregel erhoben (vgl. Reg. B. XII: "De euntibus inter saracenos et alios infideles"; zit. n. Eßer: Die Opuscula [=Anm. 437]. S. 371).

⁵³² Vgl. LThK. Bd. 5. Sp. 124 (mit weiterer Literatur); Bd. 4. Sp. 279. Zur Geschichte der franziskanischen Custodie des Heiligen Landes seit der Gründung der Ordensprovinz "Jenseits des Meeres" im Jahr 1217 vgl. etwa A. Arce: De origine Custodiae Terrae Sanctae. In: Acta Ordinis Fratrum Minorum 83 (1964). S. 182-205; A. Ghinato: S. Franciscus in Oriente missionarius ac peregrinus. In: Ebenda. S. 164-181 sowie B. Pandžić: Regiones Proximi Orientis et Paeninsulae Balcanicae (=Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum 4). Rom 1974.

⁵³³ Vgl. Gärtner: Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals' (=Anm. 479). S. 42; Williams-Krapp: Artikel 'Passional'. In: Literaturlexikon (=Anm. 487). S. 86.

⁵³⁴ Vgl. Philippart: Les légendiers latins (=Anm. 473). S. 53-57; Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 10/Anm. 5 und S. 352f.

⁵³⁵ Vgl. auch S. 4/v. 87 - S. 5/v. 77 und S. 690/v. 8 - S. 691/v. 17.

Um so bemerkenswerter erscheint es angesichts des enormen Gesamtumfanges, daß der Dichter dennoch im Einzelfall immer wieder variierte, sei es, um bestimmte Teilelemente einer Geschichte vermittlungsstrategisch zu perspektivieren, sei es, um die Legenden bestimmter Heiliger zu profilieren.

2.1.1.2. 'Märterbuch'

Ähnlich wie beim 'Passional' liegen auch beim 'Märterbuch'⁵³⁶ nur wenige historische Informationen vor. Für die Entstehungszeit gibt es kein anderes Indiz als die Datierung der ältesten Handschriftenfragmente, die möglicherweise noch ins ausgehende 13. Jahrhundert verweisen⁵³⁷ und die Abfassung des Werkes nahe an die des 'Passionals' heranrücken, obwohl man das 'Märterbuch' meist erst im 14. Jahrhundert ansetzte.⁵³⁸ In Auftrag gegeben wurde das kalendarisch geordnete, gegenüber dem 'Passional' relativ gering verbreitete (Kurz-)Legendar von einer nicht näher definierten Gräfin von Rosenberg.⁵³⁹ Der geistliche Verfasser, der bei allem Wohlwollen gegenüber seiner adligen Gönnerin⁵⁴⁰ nicht vergißt,

⁵³⁶ Der Terminus *Märterbuch* bezeichnet wie *Passional* allgemein eine Sammlung von Legenden, ohne speziell auf Märtyrerlegenden festgelegt zu sein. - Zitiergrundlage ist im folgenden die Ausgabe von E. Gierach: *Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713*. Berlin 1928 (=DTM 32).

⁵³⁷ Vgl. F.P. Knapp: Drei Bruchstücke einer Handschrift des 'Märterbuches' aus dem 13. Jahrhundert. In: *ZfdA* 100 (1971). S. 432-444. Diese von Knapp als Laxenburger Fragmente bezeichneten Bruchstücke sind Bestandteil des Cod. Esterh. 444 des Fürstlich-Esterházy'schen Archivs zu Eisenstadt (vgl. auch O. Pausch: *Eine Märterbuchtradition des 13. Jahrhunderts - die älteste Handschrift des Burgenlandes. Mit einem Fundbericht von H. Prickler*. Eisenstadt 1973 [= *Burgenländ. Forschungen* 64]). Zur Überlieferung allgemein vgl. Gierach: *Das Märterbuch* (=Anm. 536). S. IX-XXV und K. Kunze Artikel '*Buch der Märtyrer*'. In: *2Vf.* Bd. 1. Sp. 1093.

⁵³⁸ Vgl. Gierach: *Das Märterbuch* (=Anm. 536). S. XXXIVf. sowie Kunze: *Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca* (=Anm. 509). S. 74/Anm. 27.

⁵³⁹ Angesichts der Verbreitung des Geschlechts der Rosenberger hilft die karge Information auch nicht bei der Bestimmung des Entstehungsortes weiter (vgl. zusammenfassend '*Buch der Märtyrer*'. In: *2Vf.* [=Anm. 537]. Sp. 1093f.). Die Überlieferung weist einen Schwerpunkt im Südosten des deutschen Sprachraums auf.

⁵⁴⁰ Vgl. etwa vv. 73-80 im Prolog, wo nach der Sittenkritik (vv. 1-21) und der ausdrücklichen Betonung, daß Gott nicht auf Reichtum oder Abstammung achte (vv. 60-70), im Hinblick auf die Gönnerin versichert wird, daß "reichait" und "geporn guett" freilich 'nicht schadeten', wenn sie so wie von der Gräfin in gute Werke investiert würden.

auf das spezifische Verführungspotential des höfischen Lebens hinzuweisen,⁵⁴¹ war vielleicht der Kaplan der Gräfin.⁵⁴² Einem Orden gehörte er jedenfalls nicht an.⁵⁴³

Die ältere Forschung ging durchweg von falschen Voraussetzungen aus: Josef Haupt sah in dem Bearbeiter nichts als einen Verse zusammenstoppelnden Verunstalter der 'Legenda aurea';⁵⁴⁴ Friedrich Wilhelm folgte vorschnell aus der - richtigen - Erkenntnis, daß die 'Legenda aurea' als Quelle überhaupt nicht in Frage kommt,⁵⁴⁵ der Bearbeiter habe selbst die Legendensammlung geschaffen und müsse deshalb als erstaunlich versierter "Hagiologe" gelten;⁵⁴⁶ Gerhard Eis schließlich glaubte im 'Magnum Legendarium Austriacum', einer Sammlung unverkürzter Legenden, die Vorlage erkennen zu können⁵⁴⁷ und kehrte insofern zu Haupts negativem Urteil zurück, als er dem Bearbeiter krasse Kürzungen der lateinischen Quelle zuschrieb. Erst Konrad Kunze stellte die Forschung auf gesicherten Boden, indem er ein bisher unediertes lateinisches Kurzlegendar als wirkliche Hauptvorlage ermittelte, auf der mindestens 77 der 103 Legenden des 'Märterbuchs' fußen.⁵⁴⁸ Der volkssprachliche Bearbeiter mußte vom Vorwurf der verständnislosen Reduktion auf die *summa facti* freigesprochen werden,

541 Vgl. neben der Kritik an der mangelnden *mitte* des zeitgenössischen Adels im Rahmen der Oswaldlegende (vv. 1511-1555) und der Eustachiuslegende (vv. 7541-7551; vgl. dazu auch Kunze: Das Märterbuch. Grundlinien einer Interpretation. In: ZfdPh 90 [1971]. S. 448) besonders vv. 2991-2996, die in der Legende der heiligen Juliane dem Teufel in den Mund gelegt werden:

da von wir manigen pringen
zû uns mit hübschen dingen,
mit ritterschaft, mit tanczenn,
mit der weybe swanczenn,
mit trinkchen, mit ezzen, mit güt
vercher wir der lewte müt.

542 Der Erzähler nennt sie "mein fraw" (v. 88). Vgl. auch Gierach: Das Märterbuch (= Anm. 536). S. XXXII.

543 In vv. 17779-17790, wo die Lebensweise der "regler" kritisiert wird, heißt es u.a.; "i n ist vil paz dann u n s sey" (Hervorh. von mir).

544 Vgl. J. Haupt: Über das mittelhochdeutsche Buch der Märtyrer. In: Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. zu Wien. Phil.-hist. Klasse. Bd 70. Wien 1872. S. 175.

545 Wilhelm: Deutsche Legenden und Legendare (= Anm. 509). S. 207f.; vgl. auch G. Eis: Die Quellen des Märterbuchs. Reichenberg 1932 (=Prager Deutsche Studien 46). S. 11.

546 Wilhelm: Deutsche Legenden und Legendare (= Anm. 509). S. 208.

547 Eis: Die Quellen des Märterbuchs. (= Anm. 545). S. 11 u.ö.

548 K. Kunze: Die Hauptquelle des Märterbuchs. In: ZfdPh 88 (1969). S. 57; vgl. auch ders.; Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 429-447 und ders.: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca (= Anm. 509). S. 75-78.

weil sie bereits in der Quelle vorgegeben war. Allerdings schien sich damit auch der letzte Rest an eigener 'Leistung' des Verfassers zu verflüchtigen. Als Resultat blieb stehen, daß "die Abhängigkeit deutschsprachiger Dichter des Mittelalters von lateinischen Vorlagen im allgemeinen nicht hoch genug veranschlagt" werden könne⁵⁴⁹ und sich eine Übersetzung wie das 'Märterbuch' höchstens in "spärlichen Nuancierungen" von der Quelle abhebe.⁵⁵⁰

Diese Nuancen - um mehr handelt es sich tatsächlich nicht - sollen im folgenden anhand der Legenden unserer exemplarischen Märtyrer- und Bekennerreihe jedoch präzisiert werden. Der Akzent liegt dabei gemäß der funktionsgeschichtlichen Fragestellung dieser Arbeit im Unterschied zur bisherigen Forschung weniger auf der Beurteilung der künstlerischen Talente des Verfassers⁵⁵¹ als auf dem Bezug zum Kommunikationskontext, für den die Bearbeitung ursprünglich gedacht war und der auch die manifeste diskursive Differenz zum 'Passional' erklären kann, wenngleich diese im Verlauf der Rezeption nicht unbedingt ein Hindernis für die Kontamination mit anderen Legendaren, und zwar gerade mit dem 'Passional', darstellen mußte.⁵⁵² Zuvor aber sei das weitgehend unbekannte lateinische Legendar, das als Vorlage fungierte, noch zusammenfassend charakterisiert.

Das lateinische Kurzlegendar entstand dem Überlieferungsgeschichtlichen Befund zufolge spätestens im 12. Jahrhundert.⁵⁵³ Es dokumentiert, daß bereits vor dem Entstehen der neuen Orden im traditionellen monastischen Bereich Tendenzen zur Sammlung

⁵⁴⁹ Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 431.

⁵⁵⁰ Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 449; vgl. auch '*Buch der Märtyrer*'. In: ²Vf. (= Anm. 537). Sp. 1094. - Um erstmals eine möglichst vollständige Synopse eines Kapitels aus dem lateinischen Kurzlegendar und aus dem 'Märterbuch' vorstellen zu können, hat Kunze freilich auch besonders kurze Legenden ausgewählt (vgl. Das Märterbuch [= Anm. 541]. S. 431).

⁵⁵¹ So - ähnlich wie Haupt, Wilhelm, Gierach und Eis - noch Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 431, 448f.

⁵⁵² Vgl. '*Buch der Märtyrer*'. In: ²Vf. (= Anm. 537). Sp. 1035.

⁵⁵³ Dafür spricht schon, daß fünf der von Kunze ermittelten zwölf Hss. noch aus dem 12. Jahrhundert stammen (Die Hauptquelle des Märterbuches [= Anm. 548]. S. 46).

abgekürzter Legenden begegnen.⁵⁵⁴ Die Abkürzungen waren hier für den Lesungsteil der zweiten Nokturn bestimmt,⁵⁵⁵ wo sich neben Väterpredigten zunehmend Heiligenleben als Textgrundlage eingebürgert hatten.⁵⁵⁶ Funktion und Qualität der Kürzungsstrategie unterscheiden sich dementsprechend von den dominikanischen *legendae novae* wie der 'Legenda aurea': Da der Aspekt der Kommunikation mit Laien ausgeklammert bleibt, kommt es nicht darauf an, so viel an Bildhaftigkeit und Betrachtungspotential zu bewahren, daß ggf. auch die Abkürzung als Ersatz für die unverkürzte Fassung für sich selbst stehen kann. Die Abkürzung wirkt vielmehr wie ein Stenogramm, mit dem einem kundigen und zur selbständigen Recherche fähigen monastischen Publikum während des Stundengebetes die Heiligenleben gleichsam nur in Erinnerung gerufen werden. Stilistisch wirkt sich dies in einer markanten Bevorzugung von Partizipialkonstruktionen aus,⁵⁵⁷ die mitunter mehrfach ineinander verschachtelt, aber durch den rigorosen Verzicht auf alles schmückende Beiwerk stets knapp und übersichtlich sind und die Vermittlung der *histoire* ausgesprochen nüchtern erscheinen lassen. Der Vergleich des Beginns der Margaretenlegende (fol. 42r)⁵⁵⁸ mit dem der unverkürzten Vorlage, der Version des Pseudo-Theotimus, wie sie im 'Sanctuarium' des Mombritius überliefert ist (S. 190/Z. 30 ff.),⁵⁵⁹ kann davon einen ersten Eindruck geben.

554 Williams-Krapp bezeichnet die Vorlage des 'Märterbuchs' nicht als Kurzlegendar, sondern als traditionelles Legendar (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 23f.). Das Argument der "unterschiedlichen Länge" der einzelnen Legenden (S. 24) weist aber lediglich auf die Heterogenität der zugrundeliegenden (unverkürzten) Quellen hin. Daß diese Quellen jedoch sehr wohl konsequent abgekürzt sind, belegen nicht nur alle Texte, die von Kunze vorgestellt wurden, sondern auch die im folgenden hier zu untersuchenden Legendenbeispiele.

555 Vgl. Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 431.

556 Vgl. LThK (2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. Höfer u. K. Rahner). Artikel *Brevier*. Bd. 2. Sp. 682.

557 Kunze nennt den Stil nicht ganz zu Unrecht "eigenwillig" (Die Hauptquelle des Märterbuchs [= Anm. 548]. S. 46).

558 Zitiergrundlage ist hier und im folgenden der aus Weingarten stammende Codex HB XIV 17 der Württembergischen Landesbibl. Stuttgart, auf den sich Kunze stützte. Die Abkürzungen, von denen sehr intensiv Gebrauch gemacht wird, habe ich aufgelöst.

559 Zur Ausgabe vgl. oben Anm. 3.

Pseudo-Theotimus

Beatissima autem Margerita erat
Theodosii filia: qui gentiliū erat
patriarcha: et idola adorabat. Illa
autem spiritu sancto repleta
mox ut nata est. Lata est in
quandam ciuitatem stadiis
quindecim ab Antiochia
distantem. [...] Christumque
inuocabat: et eum adorabat.
Odiosa erat patri: dilecta domino
Iesu Christo: Erat autem
annorum quindecim. Et delecta-
batur in domo nutricis suae.
Audiuit omnia martyrum
certamina [...]. Ista uero spiritu
sancto repleta totam se tradidit
domino: qui eam saluam et
uirginem reddidit: pascebat oves
nutricis suae [...].

Kurzlegendar

Beatissima margereta
theodosii gentilis
patriarche colentis ydola
filia in prima natiuitate
spiritu sancto repleta
est.
in ciuitate quadam non
longe ab antiochia
nutrita est.

hec cum quindecim
esset annorum

deum colens
nutricis sue pautit oues.

Mit dem stilistischen Befund korrespondiert auch die Tendenz, umfangreichere (Dialog-)Szenen bzw. Episoden in einem einzigen Satz zu summieren. Bei der zentralen Begegnung Margaretens mit dem von ihr besiegten Teufel etwa wird dessen erzwungene 'Beichte' lediglich als Faktum benannt: "diuersa quesuiit ab illo" (fol. 43r). Und die Silvesterlegende faßt sogar das bekannte Kernstück, den Religionsdisput, nur lapidar zusammen: "Papa ergo silvester disputans contra duodecim undecim ex eis scitissime uicit" (fol. 2v).

Unter völlig anderem Vorzeichen stehen die Kommunikationsbedingungen bei der volkssprachlichen Bearbeitung, die sich an ein weltliches Laienpublikum wendet, das "der pucher nit enchann" (v. 43).⁵⁶⁰ Der im lateinischen Kurzlegendar fehlende Prolog des 'Märterbuchs' definiert mehr als deutlich die hierarchische Grundhaltung des Erzählers: Gehorsame Unterwerfung unter die um Gottes und der Menschheit willen zur Belehrung geradezu verpflichteten "weysen" (vv. 28-52) wird als einzige Rettung der Sünder vor dem Zorn Gottes und vor der verdienten Höllenstrafe angepriesen und plakativ auf den Punkt gebracht (vv. 53f.):

da von mag nicht pesser wesen
dann horn, volgen und lesenn.

⁵⁶⁰ Vgl. dazu auch vv. 81-87, in denen klargestellt wird, daß sich das 'Märterbuch' an ein Publikum wendet, das zu hören und aufmerken soll. Zu dieser spezifisch laienbezogenen *audire et retinere*-Formel vgl. oben in Teil I der Arbeit den Abschnitt 2.1.2.

Daß dies nicht ganz ohne Auswirkungen auf die Bearbeitungs- bzw. Vermittlungsstrategie bleibt, liegt auf der Hand.

2.1.1.2.1. Märtyrerlegenden

Unter den Märtyrerlegenden begegnet aus unserer Beispielreihe nur die Margaretenlegende (vv. 11799-12280); die Georgslegende ist zwar im Register verzeichnet,⁵⁶¹ jedoch nicht erhalten. Die Befunde lassen sich aber teilweise durch einen Blick auf die von Kunze vorgestellten Legenden der drei Märtyrer Agapitus, Chrysogonus und Hippolytus abstützen.⁵⁶²

Ähnlich wie im 'Passional' unterscheidet sich auch im 'Märterbuch' die Margaretenlegende in Übereinstimmung mit allen anderen Legenden durch ihre Rahmung von der lateinischen Quelle. Die Einleitung besteht in einer allgemeinen Würdigung der Heiligen (vv. 11799-803), die hier aus dem Epitheton "beatissima" (fol. 42r) entfaltet ist.⁵⁶³ Regelrechte Prologe, wie sie im 'Passional' zumindest bei einigen Sonderfällen zu finden sind, sucht man allerdings vergeblich. Den Schluß bildet auch im 'Märterbuch' ein Gebetszusatz (vv. 12266-80), der aber insofern signifikant von dem des 'Passionals' abweicht, als hier tatsächlich explizit speziell die Nothelferfunktion der Heiligen als eigentliche *lêre* (vgl. v. 12266) herausgestellt wird. Bei Margarete, die als Schutzherrin der gebärenden Frauen für die Auftraggeberin von besonderem Interesse gewesen sein

⁵⁶¹ Vgl. Gierach: Das Märterbuch (= Anm. 536). S. 539.

⁵⁶² Vgl. Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 429-449.

⁵⁶³ Es liegt hier nicht, wie Eis meint (Die Quellen des Märterbuches [= Anm. 545]. S. 138), eine Anregung durch den Prolog der unverkürzten Version vor. An anderen Stellen (vgl. vv. 11830-11832, 12135-12139, 12245ff.) weist die Margaretenlegende des 'Märterbuchs' tatsächlich im Gegensatz zu der erhaltenen Form des lateinischen Kurzlegendars Spuren der unverkürzten Endquelle, d.h. der etwa im 'Sanctuarium' des Mombritius begegnenden Fassung des Pseudo-Theotimus, auf (vgl. auch die Beobachtungen von Kunze: Die Hauptquelle des Märterbuches [= Anm. 548]. S. 54f.). Diese Spuren dürften sich aber bereits in der dem Bearbeiter vorliegenden lateinischen Hs. befunden haben; auf die textliche Variation in den verschiedenen heute bekannten Hss. des Kurzlegendars hat bereits Kunze aufmerksam macht. - Ähnlich wie bei der Margaretenlegende wird u.a. auch in der Silvesterlegende ein in der lateinischen Quelle vorgegebenes Detail zur Gestaltung des Eingangs entfaltet: Das Bild vom tugendreichen Heiligen mit dem engelsgleichen Antlitz (vv. 27984-27990) fußt auf einer Bemerkung, die in der Vorlage im Kontext der Papstwahl begegnet ("Erat enim aspectus eius angelicus" [fol. 1v]). Im 'Märterbuch' heißt es an der entsprechenden Stelle dann nur noch allgemein: "wann so rain, so schon was er " (v. 28071).

mag, listet der Erzähler ähnlich wie etwa bei dem als Patron der Ritter für die höfischen Adressaten relevanten Pancratius (vv. 7401-15)⁵⁶⁴ sogar eigens einige einschlägige Zuständigkeitsbereiche auf (vv. 12271-76).⁵⁶⁵ Dies indiziert bereits eine vom 'Passional' tendenziell abweichende Bearbeitungs- und Vermittlungsstrategie, wenngleich das 'Märterbuch' mit dem 'Passional' den grundsätzlichen Befund teilt, daß der Umfang der Legenden weiter über den der lateinischen Vorlage hinausgeht, als es allein die Übersetzung in volkssprachliche Verse mit sich brächte.

Die dem 'Märterbuch' eigenen Zusätze verfolgen zum einen das Ziel, das von der Quelle vorgegebene summative Skelett so aufzufüllen, daß es für das Publikum attraktiv bzw. überhaupt erst verständlich wird. Zum anderen verbindet sich damit ein markanter Zug zur holzschnittartig vereinfachten Paränese und Belehrung, wie er sich im Prolog bereits ankündigt.

Die erste Gruppe von Zusätzen besteht im wesentlichen in Veranschaulichungen. Die Schönheit Margaretens wird betont, wenngleich nicht unbedingt substantiell gefüllt.⁵⁶⁶ Insbesondere aber treten die Foltergreuel hier wie auch in den von Kunze untersuchten Beispielen⁵⁶⁷ publikumswirksam in den Vordergrund, wenn z.B. die einfache Feststellung der Quelle - "lampadibus ardentibus urebatur" (fol. 43r) - folgendermaßen konkretisiert wird (vv. 2156-62):⁵⁶⁸

da wurden czū iren wunden sa,
die dannoch frisch warnn,
die nach Got sy nicht swarn,
prinund püchel gehabt vil,
so lang auf daz czil
daz sy nahenn gepraten was;
wunder was daz sy genas.

Und mit der sensationsträchtigen Zubereitung korreliert die verstärkte Einblendung der von Grauen und Schmerz erfüllten Zuschauer.⁵⁶⁹ Den

⁵⁶⁴ Zu Pancratius als Patron der Ritter vgl. LThK. Bd. 8. Sp. 22.

⁵⁶⁵ Von Servatius wird sogar behauptet, er habe sich bei Gott die Gabe 'verdient', überhaupt alle redlichen Bitten erfüllen zu können (vv. 7211-7220).

⁵⁶⁶ Vv. 11815-11818 und vv. 11838-11840 haben weder im lateinischen Kurzlegendar noch in der unverkürzten Version des Pseudo-Theotimus ein Pendant.

⁵⁶⁷ Vgl. Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 441f.

⁵⁶⁸ Auch die unverkürzte Fassung des Pseudo-Theotimus bietet keine Entsprechung (vgl. Mombritius: Sanctuarium [= Anm. 3]. S. 184/Z. 21ff.).

⁵⁶⁹ Die erste Reaktion der Zuschauer in vv. 11960ff. findet sich auch im lateinischen Kurzlegendar (fol. 42r/v), die zweite in vv. 12130-12144 fehlt dagegen dort und im Pseudo-Theotimus. - Vgl. auch Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 443.

wichtigsten Anteil an dieser Veranschaulichungstendenz aber hat auch im 'Märterbuch' die Ausgestaltung von Zwischengliedern im Erzählvorgang - der Rückweg des Olibrius nach Antiochia und der Abtransport der zunächst noch "in senftenn pandenn" gehaltenen Margarete etwa werden expliziert (vv. 11901-04) -, wiewohl sie sich in bezeichnendem Gegensatz zum 'Passional' nur selten mit einer Profilierung der Innensicht verbindet. Wenn es z.B. nicht nur über die Vorlage hinaus heißt, daß Margarete eines Tages "durch churzweil" (v. 11822) zu den Schafen ihrer Amme geht und dort den mit seinem Gefolge nahenden Olibrius erblickt (vv. 11819-25), sondern daß sie dabei auch von Furcht und Scham ergriffen wird (vv. 11825-28), so ist dies eher als Ausnahme zu betrachten.⁵⁷⁰ Im Unterschied zum 'Passional' und zu dessen Hauptvorlage, der 'Legenda aurea', resultiert überdies die narrative Explizierung von Handlungselementen mitunter auch jenseits aller Veranschaulichungsintention einfach aus der in der Volkssprache unumgänglichen Auflösung der knappen Partizipialkonstruktionen,⁵⁷¹ die ja ein stilistisches Hauptmerkmal der lateinischen Vorlage des 'Märterbuchs' bilden.

Die zweite Gruppe von Zusätzen pointiert die Lehre, die dem Publikum anhand der Geschichte vermittelt werden soll. Zu diesem Zweck nutzt der Erzähler v.a. die der Margaretenlegende und den Märtyrerlegenden überhaupt eigene Konfrontation zwischen Heiden und Christen. Ersteren werden die Pole Bestrafung und Hölle, letzteren die Pole Belohnung und Himmel zugeordnet. Um diese Opposition zu konturieren, sind auf der einen Seite die Ungläubigen weit über die Vorlage hinaus als Geschöpfe des Teufels stilisiert.⁵⁷² Wird ihr Schicksal im lateinischen Text aus Margareten's Mund einfach mit "perierunt" gekennzeichnet (fol. 42r), so erweitert sich dies im 'Märterbuch' zu einem abschreckenden Bild von der Pein der Höllenqualen, vom Fluch Gottes und von der Hilflosigkeit der Abgötter und Teufel, die ihre Anhänger

570 Vgl. Eis (Die Quellen des Märterbuches [=Anm 545]. S. 138): Der Bearbeiter habe die Margaretenlegende "mit besserem Eifer" als sonst gestaltet.

571 Vgl. etwa:

Altera die educta enudata est.
(fol. 43r)

Des andern tages cham ez sus
das der richter Olibrius
hieze dye maget für sich chomen.
von im wart ir genommen
alles ir gewant.
(vv. 12125-12129)

572 Vgl. auch die Beobachtungen von Kunze: Das Märterbuch (=Anm. 541). S. 439f.

nicht der gerechten Strafe entziehen können (vv. 11919-36). Im Gegenzug demonstriert die Christin Margarete als positives Beispiel die Lehre, daß jeder, der Gott gläubig und gehorsam dient, dafür stets reich belohnt wird. Dieser zwar alles andere als anspruchsvolle, aber im Hinblick auf ein theologisch ungebildetes Publikum zweifellos wirksame Dienst-Lohn-Gedanke bildet hier die Quintessenz überhaupt und kehrt - im Gegensatz zur Vorlage - fast in jedem Gebet der Heiligen wieder: Margarete bekennt sich deswegen zu Gott, weil sie von ihm unvergänglichen Lohn erhalten wird (vv. 11875-86),⁵⁷³ weil sie weiß, daß seine Diener immer errettet werden (v. 12008). Dementsprechend appelliert sie auch selbst explizit an Gott, ihre Bitten zu erhören, weil sie seiner "ee" ja immer gefolgt sei, "vestichleich" an ihn glaube (vv. 12063-66)⁵⁷⁴ und ihn lobe (vv. 12043).⁵⁷⁵ Schließlich fordert sie Gott ganz direkt auf (vv. 12232f.):

nün scholtü mich genießen lan
all deiner heilichait [...].

Daß es sich letztlich 'auszahlt', an Gott zu glauben und seine Gebote zu befolgen, wird von der Geschichte auch in der Tat stets bestätigt. Und auf einem ähnlich automatisierten Konzept bauen ebenfalls die Schlußgebete auf.

Damit läßt sich schon hier festhalten, daß das 'Märterbuch' ebenso plakativ und mit den gleichen Schwarz-Weiß-Kategorien die Lehre bei der Vermittlung der Legenden umsetzt, wie die Notwendigkeit der Belehrung im Prolog begründet worden ist. Daß sich deshalb die Rolle der Heiligenfiguren anders als im 'Passional' völlig auf eine didaktische Sprachrohrfunktion beschränkt, daß der Erzähler kaum je dazu einlädt, die Heiligenlegende innerlich mitzuvollziehen, liegt zunächst an den Voraussetzungen und Erwartungen des intendierten Publikums, die sicherlich andere waren als beim 'Passional'. In Verbindung damit mag aber auch die lateinische Quelle des 'Märterbuchs' mit ihrer radikalen Reduktion der *histoire* auf das bloße Handlungsskelett dieser geradezu exemplarhaften Schablonisierung Vorschub geleistet haben.

⁵⁷³ Die Stelle besitzt kein Pendant im Kurzlegendar (vgl. fol. 42r) oder im Pseudo-Theotimus (vgl. S. 190/Z. 48ff.). Der Anfang dieses Bekenntnisses (vv. 11875-11880) erinnert an das spätere Gebet der Heiligen im Kurzlegendar (vgl. fol. 42r: "Deum colo qui meam uirginitatem signauit nec ab illo separabo"); der für das 'Märterbuch' bezeichnende Dienst-Lohn-Gedanke fehlt jedoch.

⁵⁷⁴ Das Kurzlegendar verzeichnet nur das Faktum: "orauit" (fol 42r).

⁵⁷⁵ Auch hier heißt es im Kurzlegendar bloß: "orauit" (fol 42r).

2.1.1.2.2. Bekennerlegenden

Unter den Bekennern sind aus unserer exemplarischen Heiligenreihe Silvester, Servatius, Aegidius und Alexius im 'Märterbuch' vertreten. Auch ihre Legenden fußen auf dem lateinischen Kurzlegendar. Nur der Schluß der Alexiuslegende (vv. 18555ff.) über Sabina, die Braut des Heiligen, geht nicht auf die heute erhaltene Form des Kurzlegendars zurück, sondern offenbar auf eine noch etwas ausführlichere Redaktion, die ebenfalls in einer kleineren Gruppe anderer Legenden ihre Spuren hinterließ.⁵⁷⁶ Franziskus fehlt im 'Märterbuch' in Übereinstimmung mit dem lateinischen Kurzlegendar, das ja längst vor der Geburt dieses Heiligen entstand; daß die Legende eines so bekannten *sanctus novus* nicht nachträglich in die volkssprachliche Bearbeitung aufgenommen wurde, mag gleichwohl erstaunen.

Wie im Abschnitt über die Märtyrerlegenden beobachtet, dominiert ebenfalls bei den Bekennerlegenden die Tendenz, die Vorlage durch veranschaulichende oder belehrende Ergänzungen anzureichern, wenngleich hier auch einige Tilgungen von Details begegnen, die dem monastischen Publikum vertraut waren, dem volkssprachlichen Bearbeiter aber im Hinblick auf seine Adressaten als zu 'gelehrt' erschienen: Den Diakonenstatus als Vorstufe zum "presbiter" (fol. 1r) erwähnt er nicht, die Bildung der Silvester gegenüberstehenden Disputanten "in hebraico, greco et latino" (fol. 2v) wird nicht definiert, und der Typologiebezug zwischen Elias und dem Heiligen in der Aegidiuslegende (fol 57v.)⁵⁷⁷ bleibt beiseite.

Ein Großteil der Zusätze, die der Veranschaulichung bzw. dem besseren Verständnis des von der Quelle vorgegebenen stenogrammartigen Skeletts dienen, besteht ähnlich wie bei der Margaretenlegende in der narrativen Explizierung von Zwischengliedern im Erzählvorgang.⁵⁷⁸ Während darüber hinaus bei der Margaretenlegende und den Märtyrerlegenden allgemein besonders gern die Foltergreuel und die Reaktionen der erschrockenen Zuschauer konkretisiert werden, betrifft dies bei den Bekennerlegenden v.a die Wunderepisoden. Sie können dem

⁵⁷⁶ Vgl. dazu Kunze: Die Hauptquelle des Märterbuches (=Anm. 548). S. 54-57. Vgl. auch oben Anm. 563 zur Margaretenlegende des 'Märterbuchs'.

⁵⁷⁷ In Anspielung an III Rg. 17.2-6 heißt es hier: "deus eum [= Aegidium] per ceruam sicut heliam per coruum paut."

⁵⁷⁸ Vgl. etwa folgende Zusätze: Vv. 28157-59 (Silvesterlegende); vv. 7140-42, 7175f. (Servatiuslegende); vv. 18390f., 18480-87 (Alexiuslegende).

Publikum nicht nur Ersatz für die hier fehlenden spektakulären Martern bieten, sondern demonstrieren ja auch den Mechanismus von Dienst und Lohn bzw. von Bitte und Hilfe, auf den das Lehrkonzept des 'Märterbuchs' insgesamt abgestellt ist und der sich ebenfalls in den Schlußgebeten immer wieder repetiert. Die Geschichte vom Rückzug des Aegidius aus der Welt beispielsweise scheint in erster Linie ein Mittel zum Zweck zu sein, um die Wunder zu erzählen, die der Heilige dabei wirkt. Fast alle Zusätze konzentrieren sich darauf, die Mirakel - die Krankenheilungen durch die Berührung des Mantels des Heiligen, die Heilung vom Schlangenbiß, die Teufelsaustreibung, die Rettung aus Seenot, die Fieberheilung und die Abwendung der Dürrekatastrophe (vv. 18717-92) - als eigene kleine Episoden zu vermitteln. Gleiches gilt für das spätere Heilungswunder an dem verkrüppelten Gayo (vv. 19002-10), auf das das lateinische Kurzlegendar überhaupt bloß nebenbei in knappster Form anspielt.⁵⁷⁹ Zudem werden die Mirakel von Anfang an explizit in den für das 'Märterbuch' charakteristischen Begründungszusammenhang von Dienst und Lohn gestellt: Durch den "dinst" an Gott hat sich der Heilige die Kraft, Wunder zu wirken, "verdient", heißt es programmatisch schon in der Einleitung der Legende (vv. 18710-16). So läßt sich denn auch die Manifestation des Wunders vom je besonderen Fall zur Regel verallgemeinern,⁵⁸⁰ und die Protagonisten verhalten sich ihrerseits ganz konsequent dazu: Sie werden keineswegs vom Wunder überrascht, sondern bringen umgekehrt von sich aus einen Besessenen (vv. 18725-35)⁵⁸¹ oder einen Kranken (vv. 19002-08) zu Aegidius, weil sie "hilf" schon im vorhinein erwarten (v. 18729) - und auch erhalten.

Einige Zusätze, die die Lehre explizieren, unterstreichen ebenfalls den Dienst-Lohn-Mechanismus: Er klingt an in Silvesters Rede vor dem ungläubigen Tarquinius (vv. 28220-28). Petrus und Paulus höchstpersönlich stellen Constantin die Heilung als Lohn in Aussicht, wenn er sich zum Christentum bekehre (vv. 28146f.). Daß Gott den Dienst des Heiligen tatsächlich sieht und belohnt, versichert ein Zusatz in

579 Vgl. fol. 58r:

[...] duo hostia cipressina recepit et in tiberim eiecit et ipse reuersus in itinere quandam gaionem contractum restituit. Domumque ueniens hostia [...] inuenit.

580 Vgl. vv. 18717-20 ("wa ein siecher cham zü im/ und chlait im die not sein,/ dem leit er seinenn rokch ann,/ der gie gesünt da von dann") gegenüber fol. 57v ("[...] quandam infirmum sua tunica illi induta sanauit").

581 Zu dieser Episode vgl. auch Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 437.

der Alexiuslegende (vv. 18437f.). Und der sterbende Aegidius hält seine Mitbrüder dazu an, sich wie er selbst das Himmelreich zu "verdienen" (vv. 19025-33). Diesem allgemeinen Grundgedanken können je nachdem, welche Anknüpfungspunkte die Geschichte bietet, noch weitere Aspekte der Paränese zur Seite treten. Die Silvesterlegende greift die den Märtyrerlegenden ähnliche Konfrontation zwischen Christen und Heiden auf, profiliert wie dort die Opposition von Gott vs. Teufel, Himmel vs. Hölle sowie Lohn vs. Strafe und ordnet die jeweiligen Pole den Gläubigen bzw. Ungläubigen zu.⁵⁸² Am Ende der Servatiuslegende wird als zusätzliche Quintessenz die Lehre propagiert, daß das Leben nichts anderes als die Vorbereitung auf den Tod sei (vv. 7193-96). Der Bericht von der Jugend des Alexius gibt willkommenen Anlaß, die exemplarische Bereitwilligkeit des Heiligen hervorzuheben, "der phafhait lere" gehorsam anzunehmen (vv. 18139-28), und so die Wirkungsintention des Bearbeiters unmittelbar in die Geschichte selbst zu projizieren. Und die Karlsepisode in der Aegidiuslegende weist demonstrativ darauf hin, daß "scham" (vv. 18907, 18915, 18931) und *contritio cordis* (vgl. v. 18948) - beides wird im Stenogramm der lateinischen Vorlage (fol. 58r) nicht thematisiert - die Voraussetzungen für die Sündenvergebung bilden.⁵⁸³

Insgesamt sind die Zusätze im 'Märterbuch' zwar in der Regel kürzer als im 'Passional', aber in ihrer Zielrichtung nicht minder signifikant. Wo das 'Passional' bei allen gelegentlichen Einsprengseln die Vermittlungsweise v.a. auf den gemeinsamen inneren Mitvollzug der jeweiligen Heiligenlegende hin orientiert, spannt das 'Märterbuch' alles in die im Prolog schon annoncierte Lehre ein, die mit einfachen, gleichzeitig aber auch durchaus repressiven katechetischen Stereotypen wie Strafe und Lohn und mit handgreiflicher Direktheit anstelle suggestiver Insinuation operiert. Weil den Heiligen zu diesem Zweck praktisch unterschiedslos die gleichen programmatischen Parolen in den Mund gelegt werden, begegnen, abgesehen von der unterschiedlichen Ausführlichkeit bei der Aufzählung der Hilfsfunktionen des jeweiligen Heiligen in den Schlußgebeten, im Unterschied zum 'Passional' kaum je Variationen oder

582 Vgl. vv. 28027-40 (Zusatz der Rede Silvesters an Tarquinius), vv. 28220-28 (Bekenntnisrede des bekehrten Constantin; im Kurzlegendar [fol 2r] heißt es dagegen nur: "se in persecutione christianorum errasse alta voce clamauit").

583 Die Aegidiuslegende des 'Märterbuchs' berührt sich hierin zumindest ansatzweise mit dem 'Trierer Aegidius' (vgl. dazu oben den Abschnitt 1.2.2.1. des II. Hauptteils).

Intensitätsabstufungen beim Einsatz der Bearbeitungstechniken, die einzelne Heilige mit ihren Legenden besonders heraushöben. Die szenische Veranschaulichung des äußeren Geschehens dient weitgehend als Mittel, um den trotz einiger spezifischer Akzentuierungen eindeutig im Vordergrund stehenden Mechanismus von Dienst und Lohn bzw. Sünde und Strafe um so deutlicher zu profilieren. Eine Verstärkung der Innensicht oder die Einbeziehung zusätzlicher, unverkürzter Quellen zur Erhöhung des Erzählpotentials wie im 'Passional' wäre dafür ohnehin nicht von Belang. Ganz im Gegenteil mußte ja gerade das lateinische Kurzlegendar mit seiner (freilich anders motivierten) stenogrammhaften Reduktion der Heiligenleben auf das Geschehensgerüst der exemplarartigen Pointierung besonders entgegenkommen. Die Formelhaftigkeit, die aus heutiger Sicht die Edition des Werkes tatsächlich als "entsagungsvolle Arbeit" erscheinen lassen mag,⁵⁸⁴ fungiert als Bestandteil dieser auf plakative Katechese ausgerichteten hierarchischen Kommunikation und nicht allein als schablonenhafte Übersetzungshilfe.⁵⁸⁵ Auch die These, das Interesse des Bearbeiters gelte nur "dem Stoff",⁵⁸⁶ trägt der bei aller substantiellen Stereotypie sehr konsequenten didaktischen Perspektivierung zu wenig Rechnung. Daß das 'Märterbuch' später im 'Bamberger Legendar' bzw. in 'Der Heiligen Leben' tatsächlich als Stofflieferant für Handlungselemente bzw. ganze Legenden fungierte, die im 'Passional' fehlten,⁵⁸⁷ steht auf einem anderem Blatt. Im Zuge der Prosifizierung wurden ohnehin die jeweils charakteristischen Diskursmerkmale der beiden Verslegendare nivelliert. Der Bearbeiter des 'Märterbuchs' selbst verfolgte jedenfalls die ganz spezifische Intention, seinem weltlichen Publikum einen eingängigen Heilsbegleiter auf den Weg zu geben, der Tag für Tag anhand verschiedener Geschichten die gleiche Lehre einübte und dabei gezielt die paränetische Peitsche mit dem Zuckerbrot der Aussicht auf Lohn im Diesseits (Stichwort: Nothilfe für die aufrecht Glaubenden) und im Jenseits (Stichwort: 'Erwerb' des Himmelreiches) verband. Inwieweit man dabei im Hinblick auf den Verfasser von der "Unsicherheit eines mittel-

⁵⁸⁴ Gierach: Das Märterbuch (= Anm. 536). S. VIII.

⁵⁸⁵ So Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 436.

⁵⁸⁶ Vgl. Eis: Die Quellen des Märterbuches (= Anm. 545). S. 319; Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 436.

⁵⁸⁷ Vgl. dazu unten den Abschnitt 2.1.2.2. des II. Hauptteils über 'Der Heiligen Leben'.

mäßigen Geistes (und einer späten Zeit)" sprechen kann,⁵⁸⁸ sei dahingestellt. Geistesblitze zu versprühen, lag ja offensichtlich gar nicht in seiner Absicht. Das 'Märterbuch' will - auch im höfischen Kommunikationsrahmen - als Führer durch das Kirchenjahr alltägliche Gebrauchsliteratur sein. Und insofern läßt es sich allerdings als Dokument des spätmittelalterlichen Literaturbetriebs betrachten.

2.1.1.3. 'Der maget krone'

Das noch nicht vollständig edierte Werk 'Der maget krone' ist unikal und z.T. lückenhaft in der Handschrift cgm. 5264 überliefert,⁵⁸⁹ die um 1475 entstand.⁵⁹⁰ Das Werk selbst wurde - bei allen Vorbehalten gegenüber einer allein auf sprachliche Kriterien angewiesenen Datierung - möglicherweise um die Mitte des 15. Jahrhunderts verfaßt,⁵⁹¹ ist aber in jedem Fall deutlich jünger als 'Passional' und 'Märterbuch' und dokumentiert so das Beharrungsvermögen der Versform in Konkurrenz zu der freilich bereits dominierenden Prosa.

'Der maget krone' besteht aus einem ersten, der Jungfrau Maria gewidmeten Teil mit Marienpreis und Marienleben, auf den die hier im Zentrum stehende Sammlung von abreviierten Jungfrauenlegenden mit

⁵⁸⁸ Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 448f.; vgl. auch 'Buch der Märtyrer'. In: ²Vf. (= Anm. 537). Sp. 1094.

⁵⁸⁹ Vgl. H.-F. Rosenfeld: Artikel 'Der maget krone'. In: ²Vf. Bd. 5. Sp. 1148f. Ich stütze mich im folgenden auf die bereits druckfertige Edition des Werkes von H.-F. Rosenfeld (+), der mir den Text zur Verfügung gestellt hat. Wo es möglich ist, füge ich die Belegstellen in der Teiledition von I. Zingerle bei (Der maget kröne. Ein Legendenwerk aus dem XIV. Jahrhunderte. Wien 1864 [=Separatdruck des Betrages in: Sitzungsberichte d. kais. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. Bd. 47. Wien 1864. S. 489-564]), der mit der Hs. allerdings teilweise durchaus oberflächlich umging, die Agathenlegende gänzlich übersah und auch die Blattverluste nicht vollständig erfaßte. - H. de Boors schiefe Behauptung, es handle sich bei 'Der maget krone' um ein "preisendes Marienleben" (Die deutsche Literatur im späten Mittelalter [=Anm. 50]. S. 532) dürfte darauf zurückgehen, daß Zingerle in seiner Auswahl-edition den einleitenden Marienteil, soweit überliefert, vollständig abdruckt, von den Heiligenlegenden aber nur die Barbara- und die Dorotheenlegende sowie eine kleine Mirakel-episode aus der Agneslegende.

⁵⁹⁰ Das Wasserzeichen ist zwischen 1473 und 1475 belegt (vgl. 'Der maget krone'. In: ²Vf. [=Anm. 589]. Sp. 1149). Zingerle hatte die Hs. fälschlicherweise - und ohne jede Begründung - noch in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angesetzt (Der maget kröne [=Anm. 589]. S. 3).

⁵⁹¹ Vgl. 'Der maget krone'. In: ²Vf. [=Anm. 589]. Sp. 1152.

abschließendem Gesamtepilog⁵⁹² folgt. Im Unterschied zum voluminösen, auf Vollständigkeit bedachten 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' der Zisterzienserin Regula, das als zweites Beispiel für eine Sammlung von Legenden weiblicher Heiliger im Zusammenhang mit den Prosalegendaren noch zu betrachten sein wird,⁵⁹³ greift 'Der maget krone' gezielt nur Märtyrerjungfrauen heraus, nämlich, soweit der Text erhalten ist, Barbara, Dorothea, Margarete, Ursula, Agathe, Agnes, Lucia, Cäcilie, Christine, Anastasia und Juliane.⁵⁹⁴ Heilige, die als "gaistlich frawen" im Kloster gelebt haben, und heilige "witwen" werden in einem Nachtrag (fol. 161v) ausdrücklich davon abgegrenzt.⁵⁹⁵ Mit "der maget kron" (v. 4744; Zingerle S. 56/v. 2) meint der Verfasser ja auch neben der von Maria verkörperten Krone der *virginitas* die Krone als Auszeichnung für den Märtyrertod, den die *virgines* auf sich genommen haben (vv. 4743-48; Zingerle S. 56/vv. 1-6).⁵⁹⁶ Gegenüber der Konzentration auf diesen Heiligentyp, und damit auf Legenden mit durchweg sehr enger morphologischer Berührung,⁵⁹⁷ tritt das kalendarische Prinzip ganz zurück.⁵⁹⁸

Sammlungen von Legenden weiblicher Heiliger sind eine Domäne der volkssprachlichen Literatur, weil sie von vornherein auch v.a. für ein weibliches, d.h. *per se* laikales, Publikum innerhalb oder außerhalb des klösterlichen Bereichs konzipiert wurden.⁵⁹⁹

'Der maget krone' wendet sich im Gegensatz zum 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' offenbar an ein weltliches Publikum. Dafür

⁵⁹² Der Anfang, d.h. vermutlich auch der Prolog, ist verlorengegangen.

⁵⁹³ Vgl. unten den Abschnitt 2.1.2.3. des II. Hauptteils.

⁵⁹⁴ In der großen Überlieferungslücke vor der Barbaralegende könnte auch noch die Legende der heiligen Katharina gestanden haben, die als eine der Hauptjungfrauen hier auffälligerweise fehlt (vgl. 'Der maget krone' In: ²Vf. [= Anm. 589]. Sp. 1050f.). Die Gesamtzahl der Legenden würde sich dann auf zwölf erhöhen.

⁵⁹⁵ Der Text lautet:

San Clar, Sant Ottili, Sant Waltpurg, Sant Gertraut, Sant Scolastica,
Sant Breid, Sant Fren, Sant Geneve, die sint gaistlich frawen gewesen.
Sant Ann, Sant Marth, Sant Maria Magdalena, Sant Elspet, Sant
Brigida, Sant Helen kunigin, Sant Adelhait, die all witwen gewesen.

⁵⁹⁶ Vgl. auch etwa vv. 2934, 3550, 4358.

⁵⁹⁷ Vgl. dazu oben Kapitel 1.1. des I. Hauptteils (besonders S. 27-30).

⁵⁹⁸ Abgesehen davon, daß auf das Marienleben zuerst die Legenden der Hauptjungfrauen Barbara, Dorothea und Margarete folgen, läßt sich überhaupt kein spezielles Gliederungsprinzip ausmachen.

⁵⁹⁹ Daneben konnten freilich auch einfach Legenden weiblicher Heiliger aus volkssprachlichen Legendaren *per circulum anni* extrapoliert und zu einem *liber virginum* für Frauen zusammengestellt werden (vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 29f.).

spricht nicht nur die dezidierte Ausklammerung der Legenden heiliger Nonnen, sondern ebenso die Tatsache, daß der wohl geistliche Verfasser bei der kurzen Explizierung seiner paränetischen Intention im Epilog (vv. 4777-87; Zingerle S. 57/vv. 35-45) nicht primär die Virginität seiner Heldinnen als vorbildhaftes Spezifikum profiliert. Seine Hoffnung beschränkt sich vielmehr darauf, daß das Publikum wenigstens insofern dem Beispiel der Jungfrauen nachfolge, als ihm "von sünden were gach" (vv. 4782f.; Zingerle S. 57/vv. 40f.).

Hier soll das bisher so gut wie unerforschte Werk zunächst im Hinblick auf seine Bearbeitungsstrategie und diskursive Perspektivierung untersucht und innerhalb der volkssprachlichen Legendare situiert werden. Ausgangs- und Bezugspunkt bildet dabei wiederum die Margaretenlegende. Darüber hinaus ist aber auch nach der spezifischen Funktion der Versform zu fragen, d.h. nach dem Grund, weshalb der Bearbeiter die Versform wählte, obwohl die Prosa bereits etabliert war.

Quellengeschichtlich stehen die Margaretenlegende und die Jungfrauenlegenden allgemein anders als der Marienteil⁶⁰⁰ in der Tradition der 'Legenda aurea'-Rezeption.⁶⁰¹ Die Vorlage der Barbaralegende weicht nur deshalb von der bei Graesse im Anhang abgedruckten Fassung ab, weil diese Heilige nicht zum ursprünglichen Bestand der 'Legenda aurea' gehörte und ihre Legende in verschiedenen Varianten erst nachträglich in der handschriftlichen Überlieferung ergänzt wurde.⁶⁰² Der Bearbeiter dürfte die von ihm benutzte Version in seiner lateinischen Quelle bereits vorgefunden haben.⁶⁰³ Die nicht näher begründete Behauptung von Hans-Friedrich Rosenfeld, der Bearbeiter habe generell bei den Jungfrauen-

⁶⁰⁰ Zu den Vorlagen des Marienteils in 'Der maget krone' vgl. ²Vf. [=Anm. 589]. Sp. 1151f.

⁶⁰¹ Vgl. Zingerle: *Der maget krone* (= Anm. 589). S. 3.

⁶⁰² Die bei Graesse im Anhang (S. 898-902) edierte Version der Barbaralegende hat mit der Vorgeschichte über die Korrespondenz zwischen Barbara und Origenes und mit der differenzierten Trinitätsspekulation überdies einen ausgesprochen gelehrten Anstrich. - Daraus, daß die Barbaralegende in der 'Legenda aurea' ursprünglich fehlte, erklärt sich z.B. auch das Vorkommen dreier verschiedener Versionen in der Überlieferungsgeschichte der 'Elsässischen Legenda aurea' (vgl. Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. II: *Das Sondergut*. Hg. v. K. Kunze. Tübingen 1983 [= *Texte und Textgeschichte* 10]. S. XXXV).

⁶⁰³ Gleiches gilt für die Dorotheenlegende (vv. 1769-2164; Zingerle S. 43/v. 1 - S. 55/v. 396), die ebenfalls nicht zum ursprünglichen Bestand der 'Legenda aurea' gehörte. Hier geht 'Der maget krone' aber auf jene lateinische Quelle zurück, die auch Graesse (S. 910-12) abdruckt.

legenden immer wieder zusätzliche, z.T. ältere Quellen herangezogen,⁶⁰⁴ muß jedenfalls eindeutig zurückgewiesen werden.⁶⁰⁵

Die Legenden in 'Der maget krone' haben wie im 'Passional' und im 'Märterbuch' eine eigene, signifikante Rahmung. Die Margaretenlegende variiert den für das Werk typischen Eingang, nämlich die Ankündigung, eine *maget* präsentieren⁶⁰⁶ und preisen⁶⁰⁷ zu wollen, zu einem kleinen Gebetsprolog (vv. 2165-70):

Hailiger gaist küm her zu mir,
Erful meyn hertz nach meyner gir,
Das ich geloben künd ain magt,
Von der man so vil gnaden sagt,
Die sie erworben hab von dir.
Hilf, das mein dinst gefall ir.

Von der danach folgenden Namensetymologie im Anschluß an die 'Legenda aurea'⁶⁰⁸ ist wegen des Fehlens von fol. 103 und fol. 104 nur mehr der Beginn erhalten. Die anderen Legendenbeispiele zeigen aber, daß der Bearbeiter sich im Sinn seines Vereinfachungskonzepts jeweils meist auf die Reproduktion einer einzigen Deutungsvariante beschränkt.⁶⁰⁹ Die gelehrten Reminiszenzen sind, wie der oben zitierte Gebetseingang andeutet, ohnehin dem Aspekt untergeordnet, daß die Heilige über

604 'Der maget krone' In: ²Vf. [= Anm. 589]. Sp. 1152.

605 Seltener Umstellungen oder Detailabweichungen sind minimal und lassen sich überdies nicht auf ein bestimmtes Programm zurückführen, so daß sie wohl auf das Konto der Vorlage gehen. Wenn also der Bearbeiter im Epilog betont: "Me wan aus aynem buch/Han ich das zierist aus gelesen" (vv. 4752f.; Zingerle S. 56/vv. 10f.), dann ist dies offensichtlich im Zusammenhang mit dem nicht auf der 'Legenda aurea' fußenden Marienteil zu sehen.

606 Vgl. vv. 2329-34 (Ursula), vv. 2986-91 (Agnes), vv. 3239-44 (Lucia), vv. 4377-81 (Anastasia), vv. 4546-53 (Juliane). - Nicht erhalten ist der Anfang der Legende bei Barbara, Dorothea und Agathe.

607 Vgl. vv. 3545-50 (Cäcilie), vv. 4051-58 (Christine), vv. 4382-84 (Anastasia).

608 Vgl. den lateinischen Text (Graesse S. 400) und vv. 2172-75 der Bearbeitung:

Margareta dicitur	[...] Die ist Margaret genand.
a quadam pretiosa gemma [...]:	Der nam betaut aynen edlen sta(in).
quae gemma est candida, parva	Der ist weis und darzu kla(in)
et virtuosa.	Und ist auch krefftig erkant.

609 Vgl. etwa die Namensetymologie bei Lucia im lateinischen Text (Graesse S. 29f.) und in vv. 3241-44 der Bearbeitung:

Lucia	[...] Die ist Lucia genant.
dicitur a luce [...].	Das ist in latein erkant
Vel Lucia dicitur quasi lucis	Ain liecht des wegs, den si do lert
via.	Und vil laut zu dem glauben (b)ekert.

besondere Gnadengaben verfügt, von denen der Sprecher zu profitieren hofft. Noch klarer wird dies im Zusammenhang mit dem Schlußgebet (vv. 2319-28), das hier und bei allen anderen Legenden seinerseits in der Ich-Form abgefaßt ist.⁶¹⁰ Es beginnt stets mit einer formelhaften Apostrophe an die Heilige vom Typ (vv. 2319-21):

Ach hailige jungfrau sant Margaret,
Seit dir got nu nichtz verset,
So pit fur mich [...].

Daran schließt sich eine mehr oder weniger lange Litanei von Anliegen an, die sich über die Standardbitte um ein gutes Ende und um Hilfe aus aller Not hinaus noch weiter konkretisiert, sei es im Hinblick auf ein charakteristisches Merkmal der Legende - bei Margarete etwa läßt sich die Bitte um Hilfe im Kampf gegen den Teufel (vv. 2322f.) auch konkret auf den Sieg der Heiligen über den Drachen und dessen Teufelsbruder beziehen⁶¹¹ -, sei es im Hinblick auf die besonderen Helferqualitäten der Jungfrauenheiligen,⁶¹² in die hier nach dem Motto 'Der Bräutigam Jesus Christus schlägt seiner geliebten Braut keinen Wunsch ab'⁶¹³ ein schier grenzenloses Vertrauen gesetzt wird. Gegenüber dem 'Passional' teilt 'Der maget krone' mit dem 'Märterbuch' die manifeste Instrumentalisierung der Heiligen als Hilfsinstanzen. Dadurch, daß die Schlußgebete aber auch im Unterschied zum 'Märterbuch' in der Ich-Form bereits mundgerecht zum Nachsprechen vorgefertigt sind, tritt der unmittelbare Bezug zur praktischen Nutzenanwendung um so deutlicher hervor. Sie sind nicht Schlußworte eines geistlichen Erzählers, der der Kommunität einer Ordensgemeinschaft bzw. einer Gemeinde von Gläubigen im liturgischen Wir das Signal zum Gebet gibt, noch Epiloge eines Dichters, sondern sie

610 Nicht erhalten ist das Schlußgebet bei Barbara und Ursula; der Anfang des Schlußgebetes fehlt bei Agathe.

611 Vgl. auch im Schlußgebet der Cäcilienlegende (vv. 4039-50) die Wiederaufnahme des Rosen- und Lilienmotivs aus der Episode vom wunderbaren Blumenduft in vv. 3696-3742.

612 Vgl. etwa bei Agathe die Bitte um Schutz vor dem Feuer der Hölle und vor realem Feuer in vv. 2962-67 (Agathe, die die Folterung mit glühenden Kohlen überstand, galt als Patronin gegen Feuergefahr; man schrieb ihr die Rettung Catanias vor dem Ausbruch des Ätna zu [vgl. LThK. Bd. 1 Sp. 183f]) oder bei Dorothea (vv. 2131-64; Zingerle S. 54/v. 363 - S. 55/v. 596) die Bitte um Gesundheit für lebende Freunde und um die Rettung der toten Freunde aus dem Fegfeuer sowie die Bitte für Frauen in Kindsnöten, die schon Dorothea selbst in ihren Gebet vor der Hinrichtung mit besonderer Fürsorge bedachte (vv. 2051-54; Zingerle S. 51/vv. 282-86).

613 Vgl. vv. 2131-40 (Zingerle S. 54/vv. 363-72), v. 3234.

sind Formeln für Bittgebete, die den einzelnen Rezipienten ansprechen und sich von ihm direkt applizieren lassen. Das Kollektiv der Gläubigen geht erst in das letzte Gebet ein - es ist erneut ein Bittgebet -, in das ganz am Ende des Werkes der Epilog einmündet (vv. 4973-812; Zingerle S. 57/v. 51 - S. 58/v. 70).

Die Funktion der Legenden selbst reduziert sich hier, zugespitzt formuliert, darauf, die Bittgebete und die entsprechende Hilferwartung zu begründen. So zeichnet sich denn auch die Bearbeitungsstrategie dadurch aus, daß die Abbreviatur der 'Legenda aurea' tendenziell sogar eher noch weiter verkürzt wird. Die Margaretenlegende etwa nimmt in 'Der maget krone' mit ihren rund 270 Versen⁶¹⁴ bloß einen Bruchteil des Umfangs der Einzellegenden ein und ist auch im Vergleich zum 'Passional' und zum 'Märterbuch' höchstens halb so lang. Die Kürzungen betreffen anders als im gleichfalls auf der 'Legenda aurea' fußenden 'Passional' nämlich nicht nur Namensetymologien, Datierungen und quellenkritische Bemerkungen oder Zitate.⁶¹⁵ Darüber hinaus werden immer wieder Details und Metaphern übergangen.⁶¹⁶ V.a. aber bleiben Redeteile in den für die Märtyrergeschichten ja konstitutiven Dialogen zwischen den Heiligen und ihren Verfolgern beiseite, zumal wenn sie substantiell schwieriger sind⁶¹⁷ oder wenn der argumentative Schlagabtausch auch in der abreviierten Version noch relativ viel Raum einnimmt. Dann merkt der Erzähler lediglich summativ an (vv. 3843f.):

Vil me red wart da getan
Die ich wil under wegen lan.⁶¹⁸

⁶¹⁴ Die rund 100 Verse, die durch die Überlieferungslücke in fol. 103 und fol. 104 verloren gingen, sind hier eingerechnet.

⁶¹⁵ So fehlen etwa in der Margaretenlegende nach v. 2197 der kritische Kommentar zur Drachenepisode (vgl. Graesse S. 401), in der Ursulalegende nach v. 2726 die Diskussion der Datierungsproblematik (vgl. Graesse S. 704) oder in der Cäcilienlegende nach v. 3729 das Ambrosiuszitat (vgl. Graesse S. 773).

⁶¹⁶ In der Entgegnung der heiligen Agnes auf das Ansinnen des begehrlichen Jünglings beispielsweise fehlen nach v. 3051 Nennung und Auslegung der fünf "beneficia" des Bräutigams Jesus Christus (vgl. Graesse S. 114); in der Cäcilienlegende fehlt die metaphorische Umschreibung der Heiligen als Biene und die des Valerianus als Löwe, der zum Lamm geworden ist (vgl. Graesse S. 772).

⁶¹⁷ So etwa fehlt nach v. 3832 in der Rede des Tiburtius die auch rhetorisch zugespitzte Reflexion über Sein und Schein (vgl. Graesse S. 774: "quod videtur esse et non est" vs. "quod non videtur esse et est").

⁶¹⁸ Vgl. dagegen die Parallelstelle in der 'Legenda aurea' mit dem langen christlich-heidnischen Schlagabtausch (Graesse S. 774f.).

Nicht um Belehrung über die Essenz des christlichen Glaubens geht es ja, sondern um praktische Nutzenanwendung des Hilfsangebots, das den Heiligen attribuiert wird. So überrascht es auch nicht, daß bei Margaretens Fürbitten vor der Hinrichtung einzig ihr Wunsch relevant ist, allen Bittstellern, insbesondere schwangeren Frauen, beizustehen (vv. 2293-2308), während die wahrhaft christliche Nächstenliebe, die sie selbst für ihre Mörder beten läßt,⁶¹⁹ unter den Tisch fällt. Das 'Passional' hatte hier die Prioritäten ganz anders verteilt.⁶²⁰

Zusätze begegnen, wenn überhaupt, nur sehr selten und beschränken sich meist auf einzelne Wörter, v.a. verstärkende Adjektive⁶²¹ und Adverbien,⁶²² oder auf knappe Überleitungsfloskeln.⁶²³ Nicht umsonst hält es der Bearbeiter für nötig, bei der überhaupt einzigen längeren Zusatzpassage, einem einfach-einprägsamen "geleichnus" über die Farben von Dorotheas Kleid (vv. 1799-1820; Zingerle S. 44/v. 31 - S. 45/v. 52), auch eigens zu betonen, daß er dies in der Vorlage "nit gelesen", sondern "von aigem sin" ergänzt habe (vv. 1821f.; Zingerle S. 45/vv. 53f.).

Insgesamt also manifestiert sich, abgesehen von der bezeichnenden Ausnahme der Schlußgebete in der Ich-Form, die publikums- und gebrauchsspezifische Zubereitung der Legenden nicht durch zusätzliche Explizierungen, sondern durch Reduzierungen. Damit tritt 'Der maget krone' in einen Gegensatz zu allen bisher untersuchten Verslegenden, auch zu jenen innerhalb der älteren Legendare wie 'Passional' und 'Märterbuch', und rückt statt dessen in die Nähe der spätmittelalterlichen Prosalegendare, denen sich das folgende Kapitel widmen wird. Um so

619 Vgl. Graesse S. 401 ("impetrato orandi spatio pro se et suis persecutoribus nec non [...]").

620 Hier wird gerade die Fürbitte für die Verfolger bzw. der Appell zu tugendhaftem, gottgefälligem Leben gegenüber der 'Legenda aurea' akzentuiert, während das Hilfsangebot für schwangere Frauen ganz fehlt (Köpke: Das Passional [= Anm. 447]. S. 332/vv. 43-61). - Vgl. auch oben S. 223f.

621 Vgl., um nur ein Beispiel zu zitieren, in der Cäcilienlegende (v. 3587): "Do nu die finster nacht was komen [...]" gegenüber "Venit autem nox[...]" (Graesse S. 772).

622 Ein Lieblingswort ist hier *fleißiglich*, speziell im Kontext des Betens und der frommen Lebensweise überhaupt (vgl. vv. 2188, 2296 bei Margarete; v. 2272 bei Ursula; v. 3580 bei Cäcilie); vgl. auch die Betonung im Epilog (vv. 4750f.; Zingerle S. 56/vv. 7f.), an dem Werk sei "mit fleis, mit emtzigkeit" gearbeitet worden. Darin kann man einen latenten katechetischen Appell sehen, der den - freilich dominierenden - Aspekt der Nothilfe zumindest gelegentlich begleitet.

623 Vgl. etwa in der Margaretenlegende vv. 2293-95 oder vv. 4673f. bei Juliane, wo am Anfang der Legende (vv. 4554-64) auch die hier besonders ausgeprägte syntaktische Komprimiertheit der 'Legenda aurea' (Graesse S. 177) entzerrt wird, ohne daß substantiell Neues hinzukäme.

mehr aber stellt sich die Frage, weshalb das Werk nicht in Prosa, sondern in Versen verfaßt wurde.

Zunächst ist allgemein festzuhalten, daß bei der 'Der maget krone' ein speziell bei den Legendaren maßgeblicher Impuls für die Prosa nicht in Frage kommt: die Gebrauchsfunktion für die Tischlesung v.a. in den Frauenklöstern der neuen Orden. Hier lag die Nachahmung des lateinischen Prosavorbildes schon deshalb besonders nahe, weil die Vortragssituation der *lectio ad mensam* als solche ja mit der in den lateinisch gelehrten männlichen Ordenszweigen völlig übereinstimmte und in diesem Kontext die Berührung mit der Latinität überhaupt eng war,⁶²⁴ selbst wenn man nicht so weit gehen will wie Mertens, nach dessen Ansicht die volkssprachliche Prosa bei der Tischlesung sogar auch im *accentus* gesprochen worden sei.⁶²⁵

'Der maget krone' jedoch richtete sich weder an ein klösterliches Publikum noch, wie etwa das 'Märterbuch', an eine weltliche Gemeinschaft von Zuhörern, sondern an Einzelrezipienten - der Epilog wendet sich ausschließlich an Leser⁶²⁶ -, auf die hin ja ebenfalls die Gebetsschablonen in der Ich-Form zugeschnitten sind. Daß diese Rezipienten aber keineswegs literaturerfahren oder gar anspruchsvoll waren, dürfte die Analyse der strikt vereinfachenden Perspektivierung und der Gebetsschablonen zur Genüge demonstriert haben. In diese Richtung weist denn auch die Begründung für den Gebrauch des Verses, die der Bearbeiter selbst andeutet (vv. 4757-61; Zingerle S. 56/vv. 15-19):

[Ich] han von buchen dis gedicht
Aus latein ze tautsch gericht
Und ze reymen, als ich künd,
Das ze etlicher stünd
Die laud ze lesen nit verdrüß.

624 Allgemein zur Relevanz des Verhältnisses von Deutsch und Latein im Spätmittelalter für die Ausbildung der Prosa vgl. R. Schnell: Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Spätmittelalter. Zum Entstehen des frühneuhochdeutschen Prosaromans. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (= Anm. 471). S. 232-34. - Die speziell auf die Legende gemünzte These, die Prosa habe sich aus der Predigt abgeleitet (S. 235), ist freilich wenig überzeugend: Was berechtigt zu der Annahme, daß erst im "14. und 15. Jahrhundert", also mit dem Aufkommen der Prosa, die Hagiographie "zur Predigtgrundlage" geworden sei?

625 Mertens: Verslegende und Prosalegendar (= Anm. 141) S. 284. Kritisch dazu Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendarie (= Anm. 463). S. 294f.

626 Vgl. vv. 4761, 4771 (Zingerle S. 56/vv. 19,29).

Zur Übersetzung in die Volkssprache als Verständigungsmedium für Lateinunkundige⁶²⁷ soll nach dem Willen des Bearbeiters der Vers als flankierende Maßnahme treten, um die Rezeption noch weiter zu erleichtern. Die Versform wird zur eingängigen, weil mnemotechnisch wirksamen und die Situation der (lauten) Einzellektüre durch die Hilfsvorstellung der Aufführung konkretisierenden Verpackung einer ohnehin schon reduzierten Substanz und kann im Hinblick auf ein neues, zwar alphabetisiertes, aber noch nicht im Lesen versiertes Publikum funktional sogar auf eine Stufe mit der Bebilderung des Textes rücken. Dies illustriert etwa die Christophoruslegende eines Landshuter Drucks von 1520, der damit wirbt, daß das Buch "gar lustig zu lesen" sei. Der Grund: Es ist "in reym Weyhs" verfaßt und "mit vil figure[n]" ausgestattet.⁶²⁸ Die Repräsentationsfunktion des Verses tritt dagegen ganz zurück; metrische Geschliffenheit wird sekundär.⁶²⁹ Aus ästhetischer Perspektive läßt sich deshalb tatsächlich der Vers als "schäbig gewordenes Purpurgewand" im Vergleich zum "angemesseneren Kleid schlichter Prosa" kritisieren.⁶³⁰ Aus historisch-funktionaler Perspektive freilich ist der Gebrauch des Verses im Spätmittelalter nicht unbedingt nur als anachronistisches Relikt zu betrachten, sondern als ein bei allen formalen Defiziten produktiv angewandtes Mittel, um auf die Bedürfnisse neu hinzukommender, am unteren Ende der Bildungsskala angesiedelter Rezipienten zu reagieren. Daß sich dies gerade bei den 'populären' Legenden manifestiert, kommt sicher nicht von ungefähr. Eine weitere Bestätigung dafür wird die unten im Abschnitt 2.2.1. folgende Analyse der gereimten Heiligen-'Büchlein' geben, die einen beachtlichen Verbreitungsgrad erzielten.

627 Dies war ja auch das Ziel der volkssprachlichen *Prosa* legendarie: Die Zisterzienslerin Regula etwa widmet ihre Übersetzungs- und Schreibtätigkeit den Mitschwesterinnen, "die das latein nit verstont" (zit. n. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 50).

628 Zit. n. Benker: Christophorus (= Anm. 107). S. 16 (die Reproduktionen der Holzschnitte dort auf S. 16-19).

629 Vgl. Zingerle: Der maget kröne (= Anm. 589). S. 5: "Der Versbau ist verwildert. Der Dichter scheint sein Augenmerk nur den Reimen [...] zugewandt zu haben."

630 Kunze: Das Märterbuch (= Anm. 541). S. 449.

2.1.2. Prosalegendare

2.1.2.1. Die 'Elsässische Legenda aurea'

Die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstandene 'Elsässische Legenda aurea'⁶³¹ ist das älteste Prosalegendar im deutschen Sprachraum, das einen relativ hohen, wenngleich räumlich weitgehend auf den Südwesten beschränkten Verbreitungsgrad erreichte.⁶³² Zugleich ist diese Übertragung der 'Legenda aurea' das erste volkssprachliche Prosalegendar, das von der Forschung seit den siebziger Jahren systematisch überlieferungs- und textgeschichtlich erschlossen wurde.⁶³³

Trotz der sorgfältigen Aufbereitung aller heute noch greifbaren Daten ließ sich - und das stellt bereits einen wichtigen Befund dar - kein spezifischer Kommunikationsrahmen ermitteln, für den das Werk ursprünglich gedacht war. Die Tatsache, daß man den Namen des Übersetzers nicht kennt, ist als solche im Rahmen der Legendenliteratur keineswegs ungewöhnlich. Daß jedoch ein Übersetzer so gut wie ganz hinter der lateinischen Vorlage zurücktritt,⁶³⁴ daß weder ein eigenständiger

⁶³¹ Vgl. etwa Wilhelm: Deutsche Legenden und Legendare (= Anm. 509). S. 144.; K. Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea'. Ein Beitrag zur deutschsprachigen Hagiographie des 14. und 15. Jahrhunderts. In: ZfdA 99 (1970). S. 279; Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 35. - Zitiert wird nach: Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I: Das Normalkorpus. Hg. v. U. Williams u. W. Williams-Krapp. Tübingen 1980 (= Texte u. Textgeschichte 3); die Wiedergabe der s-Laute wird aus technischen Gründen vereinheitlicht.

⁶³² Nach Williams-Krapp (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 35) sind heute 36 Hss. bekannt. Zur räumlichen Verbreitung vgl. K. Kunze: Alemannische Legendare (I). In: Alemannisches Jb. 1971/72. Bühl 1973. S. 27-29 und Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 47, 376.

⁶³³ Vgl. etwa Kunze: Alemannische Legendare (= Anm. 632). S. 25-29; ders.: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea' (= Anm. 631). S. 265-309; Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 35-52.

⁶³⁴ Nur zwei Details werden greifbar: daß er eine Romreise unternommen hat (S. 98/Z. 9-11, S. 139/Z. 3f.) und daß er Kenntnisse über das Stundengebet besaß (vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 35f.).

Prolog⁶³⁵ oder Epilog noch programmatische Exkurse, Zusätze oder zumindest spezifische Schlußgebete näher interpretierbare Anhaltspunkte für Selbstverständnis und Wirkungsintention des Übersetzers geben, bildet allerdings ein Novum gegenüber den meisten bisher betrachteten Legenden- und Legendarbeispielen. Die Zuordnung des Werkes zu einem bestimmten Zielpublikum wird dadurch natürlich ihrerseits erschwert, zumal sich die Handschriften auf praktisch alle geistlichen wie weltlichen Gruppen und Schichten verteilen, die im Spätmittelalter am volkssprachlichen Literaturbetrieb partizipierten.⁶³⁶ Rezeption und Textgeschichte zeigen vielmehr, daß gerade die 'Neutralität' der Bearbeitung genutzt wurde, um das Werk jeweils verschiedenen publikums- und gebrauchsspezifischen Bedürfnissen anzupassen. In diesem Sinn lassen sich über die den Legendaren allgemein eigene Variabilität der Corpuszusammensetzung hinaus, von der v.a. die Handschriften klösterlicher Provenienz zeugen,⁶³⁷ auch kleinere Eingriffe in den Text selbst beobachten.⁶³⁸ Die einleitenden Namensetymologien konnten je nach Bedarf reduziert bzw. überhaupt getilgt oder aber umgekehrt mit Hilfe des lateinischen Textes erweitert werden;⁶³⁹ in der 'Elsässischen Legenda aurea' fehlende Datierungen am Ende der Legenden konnten wieder rekonstruiert,⁶⁴⁰ Mirakelanhänge ergänzt oder weggelassen werden;⁶⁴¹ zwei Handschriften aus Dominikanerinnenklöstern fügen Schlußgebete

⁶³⁵ Der Prolog der 'Elsässischen Legenda aurea' (S. 1/Z.3 - S. 2/Z. 15), der sich v.a. der Abfolge des Kirchenjahres widmet, geht ganz auf die lateinische 'Legenda aurea' zurück (Graesse S. 1f.), ist aber leicht gekürzt und um liturgische Spezialtermini vereinfacht.

⁶³⁶ Vgl. die Liste der Hss. mit den entsprechenden Besitzern bzw. Käufern bei Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 37-47.

⁶³⁷ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 48f.

⁶³⁸ So groß, wie Wilhelm meinte (Deutsche Legenden und Legendare [= Anm. 509]. S. 141f.), ist die Textvarianz freilich nicht. Er hatte nämlich ausgerechnet das prekäre Beispiel der Barbaralegende vor Augen, die in der 'Legenda aurea' ursprünglich fehlte. Die Barbaralegenden in den Hss. der 'Elsässischen Legenda aurea' gehen deshalb z.T. auf ganz unterschiedliche lateinische Vorlagen zurück (vgl. auch Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea' [= Anm. 631]. S. 306).

⁶³⁹ Vgl. Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea' (= Anm. 631). S. 300; Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I (= Anm. 631). S. LVf.

⁶⁴⁰ Vgl. Die 'Elsässische Legenda aurea' Bd. I (= Anm. 631). S. LIV.

⁶⁴¹ Vgl. Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea' (= Anm. 631). S. 297f.; Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I (= Anm. 631). S. LIVf.

an;⁶⁴² die als Autograph überlieferte Fassung der zisterziensischen Lesemeisterin Regula schließlich stellt überhaupt eine eigene Redaktion dar.⁶⁴³

Die 'Neutralität' der Übersetzung ist nicht zuletzt ein Produkt der Prosa, die eine neue Intensität der Quellennähe ermöglicht: Die volkssprachliche Version unterscheidet sich nicht einmal mehr durch das Formungsprinzip des Verses von der Vorlage. Gleichwohl erlaubt sich der Bearbeiter der 'Elsässischen Legenda aurea' auch Eingriffe in den lateinischen Text. Die Forschung nennt hier die Vorliebe für "einfache Parataxe", den "schlichten Erzählduktus", den Verzicht "auf die Übernahme von lateinischer Gelehrsamkeit, Quellennachweisen und -kritik" und die Verkürzung der Namensetymologien⁶⁴⁴ - Merkmale, die, wie Werner Williams-Krapp zu Recht selbst betont, "für fast alle volkssprachlichen Prosalegendare" und, das wäre hinzuzufügen, weitgehend sogar auch für Verslegendare charakteristisch sind.⁶⁴⁵ Im Fall der Verslegendare hat unsere Analyse aber gezeigt, daß sich trotz dieser Ähnlichkeiten sehr wohl spezifischere Differenzen beobachten lassen. Und im Fall der Prosalegendare liegt es, gerade wenn man die von Williams-Krapp hervorgehobene "gestalterische >Neutralität<" der volkssprachlichen Legendarübersetzer⁶⁴⁶ beim Wort nimmt, ja durchaus nahe, daß sich trotz aller mit der Anonymisierung des Literaturmarktes einhergehenden Nivellierungstendenzen das Bild eines Werkes wie der 'Elsässischen Legenda aurea', das ganz auf einer lateinischen Vorlage basiert, von dem eines Prosalegendars wie 'Der Heiligen Leben' unterscheidet, das großenteils auf volkssprachliche Versvorlagen als (End-)Quellen zurückgeht.

Bearbeitungs- und Vermittlungsstrategie der 'Elsässischen Legenda aurea' sollen deshalb hier am Beispiel der Legenden unserer Märtyrer- und

⁶⁴² Vgl. Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea' (=Anm. 631). S. 301; Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I (=Anm. 631). S. LV.

⁶⁴³ Vgl. Kunze: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea'. Bd. I (=Anm. 631. S. LVI-LVIII; Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. II: Das Sondergut (=Anm. 602). S. XXIII-XXXII; Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 50f.

⁶⁴⁴ Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 36.

⁶⁴⁵ Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 36.

⁶⁴⁶ Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 349.

Bekennenreihe genauer konturiert und im Vergleich zu den Verslegendaren, aber auch im Hinblick auf das Prosalegendar 'Der Heiligen Leben' spezifiziert werden, dem sich der nächste Abschnitt widmet. Dabei geht es ebenfalls um die Frage, inwiefern sich die Form der Prosa als symptomatische Antwort auf Bedürfnisse des spätmittelalterlichen Legendenpublikums ansehen läßt, d.h. welchen Rezeptionsanreiz die 'Elsässische Legenda aurea' als Prosalegendar geboten hat, wenngleich sie - nicht von ungefähr - durch den Erfolg von 'Der Heiligen Leben' geradezu überrollt werden sollte.

2.1.2.1.1. Märtyrerlegenden

Wie in der lateinischen 'Legenda aurea' sind aus unserer exemplarischen Märtyrerreihe die Heiligen Margarete, Christophorus und Georg in der 'Elsässischen Legenda aurea' vertreten. Angesichts des engen Bezugs zur 'Legenda aurea' gestaltet sich die Vorlagenbestimmung problemlos wie selten. Die grundsätzliche Nähe zur Vorlage erschwert es freilich andererseits um so mehr zu beurteilen, welche der Abweichungen dem Bearbeiter selbst und welche der von ihm benutzten Handschrift der 'Legenda aurea' zuzuschreiben sind.⁶⁴⁷ Das Kriterium der Rekurrenz von Befunden bzw. deren Relevanz für ein spezifisches Übersetzungsprogramm muß deshalb hier noch exakter beachtet werden als sonst.

Im Gegensatz zum 'Passional' und zu 'Der maget krone', die ebenfalls auf der 'Legenda aurea' fußen, aber auch im Gegensatz zum 'Märterbuch' verzichtet der Übersetzer, wie bereits angedeutet, prinzipiell auf eine quellenunabhängige Rahmung der Legenden, d.h. auf eine eigene Einleitung bzw. auf ein zusätzliches Schlußgebet. Die Datierung am Ende der Legenden bleibt in Übereinstimmung mit den genannten Verslegendaren häufig beiseite.⁶⁴⁸ Den Beginn der Legenden aber markieren wie in der 'Legenda aurea' die Namensetymologien. Die Etymologien werden zwar tatsächlich gegenüber der Quelle oft vereinfacht. Im Vergleich zum 'Passional', das die Namensdeutung

⁶⁴⁷ Vgl. schon Wilhelm: Deutsche Legenden und Legendare (= Anm. 509). S. 143.

⁶⁴⁸ Unter den Märtyrer- und Bekennerheiligen unserer Beispielreihe wird die Datierung nur bei Alexius (S. 429/Z. 20-23) reproduziert.

insgesamt übergeht,⁶⁴⁹ und im Vergleich zu 'Der maget krone', das in der Regel jeweils bloß einen einzigen der Deutungsvorschläge beibehält,⁶⁵⁰ verrät die 'Elsässische Legenda aurea' dennoch ein weitaus stärkeres Bemühen, auch diese typisch lateinisch-gelehrten Passagen zu reproduzieren. Zu Kürzungen greift der Übersetzer nämlich meist nur dann, wenn entweder in der 'Legenda aurea' mehr als ca. drei bis vier verschiedene Deutungen eines Namens aufgelistet sind oder wenn eine bestimmte, einzelne Deutung so gesucht ist, daß sie eines großen argumentativen Aufwands bedarf, um überhaupt plausibel zu werden. Bei Margarete etwa bleibt die Namensetymologie mit der dreifachen Qualitätenallegorese der *margarita* komplett erhalten (S. 423/Z. 3-14 zu Graesse S. 400);⁶⁵¹ selbst der abschließende Hinweis auf die Version des (Pseudo-)Theotimus als Quelle der Legende wird wiedergegeben. Bei Georg hingegen verzichtet der Übersetzer angesichts der überaus komplizierten Etymologie auf eine vollständige Reproduktion (S. 291/Z. 4-10 zu Graesse S. 259f.); die Quellenangabe unterbleibt anders als bei der Margaretenlegende, wohl weil sie sich hier zusätzlich mit einer Quellenkritik verknüpft. Wie reflektiert der Übersetzer die Deutungen behandelt, zeigt schließlich auch die Christophoruslegende (S. 453/Z. 4-7 zu Graesse S. 430), wo er den Hinweis auf den ersten Namen des Heiligen, Reprobis, beiseite läßt, weil dieser nur eine Reminiszenz an die ältere Tradition der Legende bildet, die bei Jacobus de Voragine selbst aber bereits durch die jüngere Christusträgerlegende abgelöst und deshalb für die folgende Geschichte irrelevant ist.⁶⁵²

Bei der Übertragung der Legenden weist die 'Elsässische Legenda aurea' im Gegensatz zu den Verslegendaren 'Passional' und 'Märterbuch', die auf jeweils verschiedene, publikums- und funktionsspezifische Weise die lateinische Legendenabbreviatur wieder erweiterten, trotz aller prinzipiellen Quellentreue eine Tendenz zur Verknappung auf und trifft

⁶⁴⁹ Vgl. oben S. 223.

⁶⁵⁰ Vgl. oben S. 252.

⁶⁵¹ Ähnlich ist unter den Bekennerbeispielen etwa bei Aegidius die dreifache Deutung kaum gekürzt (S. 569/Z. 8-11 zu Graesse S. 582), während bei Franziskus die sieben Begründungen des Namens auf fünf reduziert werden (S. 665/Z. 5-14 zu Graesse S. 662f.).

⁶⁵² Vgl. Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 103). S. 486.- Das einzige, im Erzählvorgang ganz unvermittelt auftauchende Relikt der alten *passio*-Tradition - Christophorus erklärt gegenüber Dagnus, er habe früher Reprobis geheißen (Graesse S. 433) - überspielt der elsässische Übersetzer denn auch konsequent (S. 456/Z. 9-11).

sich zumindest insofern teilweise mit der jüngeren Sammlung von Verslegenden in 'Der maget krone'. Zwischenschritte im Erzählvorgang, die sich durch den weiteren Ablauf der Geschichte von selbst erklären, werden reduziert. Der Bericht von Margaretens Verhaftung etwa wirkt zielgerichtet gestrafft: Der Auftrag des Olibrius an die Boten ist nur als Faktum benannt, und der Präfekt beginnt sofort mit der Befragung der Heiligen, ohne daß zuvor noch erwähnt würde, wie die Diener ihm Margarete präsentieren (S. 423/Z. 23f. zu Graesse S. 400f.). Daß man die zur Folter aufgehängte Margarete erst losbindet, bevor man sie in den Kerker abführt, bleibt ebenso unerwähnt (S. 424/Z. 23f. zu Graesse S. 410) wie die Bitte der Heiligen um eine Frist zum letzten Gebet (S. 425/Z. 23 zu Graesse S. 402) und die Tatsache, daß sich Margarete erst vom Gebet erhebt, ehe sie sich opferbereit dem Henker stellt (S. 425/Z. 27 zu Graesse S. 402). Daneben fehlen auch deskriptive Details, beispielsweise über die Wut des Olibrius (S. 424/Z. 5f. zu Graesse S. 401) und über die Foltergreuel (S. 424/Z. 5 zu Graesse S. 401). All das läßt sich ebenfalls bei der Christophorus- und bei der Georgslegende beobachten⁶⁵³ - eine Bestätigung für das insgesamt sehr deutliche Streben nach Prägnanz, selbst wenn die eine oder andere Einzelheit bereits in der lateinischen Quelle übergangen worden sein sollte.

Dazu kommt, daß dieser Befund auf stilistischer Ebene noch weiter verstärkt wird und so das Bearbeitungs- und Vermittlungsverfahren zumindest in Relation zu den Verslegenden und -legendaren einschließlich 'Der maget krone' tatsächlich geradezu asketisch erscheinen läßt. Die mit der Vorlage parallele Prosa erlaubt es dem Übersetzer, sich ohne Rücksicht auf die Versform direkt an die *brevitas* der lateinischen 'Legenda aurea' anzuschließen. Und wenngleich die Umwandlung der

⁶⁵³ Zur Reduktion von Zwischenschritten im Erzählvorgang vgl. etwa bei Christophorus das Fehlen der anfänglichen Weigerung von König bzw. Teufel, die Frage des Heiligen zu beantworten (S. 453/Z. 19-22 bzw. S. 454/Z. 11-15 zu Graesse S. 430f.); man sieht Christophorus nach dem Rat des Einsiedlers sofort am Fluß, sein Weg dorthin bleibt beiseite (S. 454/Z. 22-30 zu Graesse S. 432). Bei Georg fehlen mit den posthumen Wundern auch ganze Episoden; evtl. waren derartige Mirakel am Schluß der Legenden aber schon in der Vorlage weggefallen.- An deskriptiven Elementen fehlen in der Georgslegende etwa die Trauer des Heiligen über den mangelnden Mut der Christen (S. 293/Z. 19-27 zu Graesse S. 262) oder die Wut Dacians (S. 294/Z. 14-16 zu Graesse S. 262f.); ähnlich wie bei Margarete ist die Folterung weniger detailliert beschrieben (S. 293/Z. 32-35 zu Graesse S. 262). Daß der Fährmann Christophorus immer tiefer im Wasser zu versinken droht, wird nur kurz als Faktum genannt, aber nicht näher ausgeführt (S. 455/Z. 4f. zu Graesse S. 432).

Hypotaxe in Parataxe dazu tendiert, die Komprimiertheit der lateinischen Syntax aufzulösen, geht die elsässische Übersetzung in der Knappheit des Ausdrucks nicht selten sogar noch über die 'Legenda aurea' hinaus. Besonders rhetorische Figuren wie geminierende Synonymie bzw. mehrgliedrige Reihungen allgemein, mit denen sich weitere Figuren verbinden können, etwa Parallelismus, Klimax oder lexikalische *variatio*, werden eliminiert, so daß der Eindruck entsteht, der Übersetzer habe nach Möglichkeit auch das kleinste überflüssige bzw. sich auf die Funktion eines bloßen Ornats beschränkende Wort vermeiden wollen. Margarete ruft beispielsweise in der 'Legenda aurea' den Zuschauern zu (Graesse S. 401):

O mali consiliarii, recedite et abite.

In der Übersetzung heißt es dagegen einfach (S. 424/Z. 18):

Jr bösen rotgeben, gont von mir.

Anstatt Olibrius mit der Doppelformel "impudens canis et insatiabilis leo" zu beschimpfen (Graesse S. 401), begnügt sich die Margarete der 'Elsässischen Legenda aurea' mit dem Ausruf: "O du schemmelicher hunt" (S. 424/Z. 19f.). Und in Margaretens Glaubensbekenntnis wird gegenüber der 'Legenda aurea' (Graesse S. 401) das dreifach variierte Prädikat in eins zusammengezogen (S. 424/Z. 8f.):

illum adoro	Ich bitte den an,
quem terra contremiscit,	den die erde,
mare formidat	daz mer
et omnes creaturae timent.	vnd alle creaturen forhtent.

Die Behandlung der direkten Rede wirft überhaupt gerade bei den durch das Element des Verhörs ausgesprochen dialogisch geprägten Märtyrergeschichten ein Licht auf das gleichsam 'lateinische' Prägnanzstreben des Übersetzers. Dort, wo die direkte Rede schon in der Quelle vorgegeben ist, wird sie nicht erweitert wie in den meisten Verslegenden und -legendaren, aber auch nicht substantiell reduziert wie in 'Der maget krone', sondern durch die konzentrierte Knappheit im Ausdruck mitunter noch über die lateinische Vorlage hinaus pointiert.⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ In der Christophoruslegende etwa sind die Antworten des Königs und des Teufels im Gegensatz zur lateinischen Vorlage geradezu formelhaft aufeinander bezogen (vgl. S. 453/Z. 21f.: "Wenne ich den tüfel hore nemen so segene ich mich das er mir iht schade" und S. 454/Z. 13-15: "[...] wenne ich daz zeichen sines crúzes sihe so erschricke ich vil sere vnd mûs von forhten fliehen").

Und dort, wo der Übersetzer anders als in der Vorlage zur szenisch wirksamen direkten Rede greift,⁶⁵⁵ bewahrt er gleichwohl den protokollhaft-knappen Vermittlungsstil, der die indirekte Rede in der lateinischen 'Legenda aurea' charakterisiert. Der Vergleich mit der Versbearbeitung der 'Legenda aurea' im 'Passional' kann die spezifische Eigenart der 'Elsässischen Legenda aurea' illustrieren:

'Legenda aurea'

Illa autem respondit
se genere nobilem,
nomine Margaretam
ac religione christianam.
(Graesse S. 401)

'Passional'

Mit kunem herzen
unverzaget
sprach zu im die gotes
maget
> herre, wizze minen sin,
daz von geburt ich edel bin
und an dem kunne lobesame.
Margareta ist min name,
den mir min vrunt han
gegeben.
wiltu wizzen ouch min leben,
daz wil ich dir bedeuten.
mit den cristenluten
bin ich in den gelouben
kumen,
daz ich zu herren han
genumen
Cristum, den geweren got. <
(Köpke S. 328/vv. 13-25)

'Elsässische
Legenda aurea'

Do antwurte sü:
> Ich bin us eime
edelen
geschlechte
vnd bin Margareta
genant.
Do zû bin ich
cristen. <
(S. 423/Z. 24f.)

Betrachtet man insgesamt die sprachliche und vermittlungsstrategische Konzentriertheit, die sich z.T. mit der lateinischen Vorlage sogar mehr als nur messen kann, so erscheint es zumindest im Fall der 'Elsässischen Legenda aurea' nicht unproblematisch, von der vielzitierten Schlichtheit der Prosalegendare automatisch auf eine ">popularisierende< Ausrichtung"⁶⁵⁶ bzw. auf ein "Bedürfnis nach einfachen Texten"⁶⁵⁷ zu schließen. Wo kein Wort zuviel verloren und wo die Geschichte ohne deskriptives Verweilen so gestrafft vermittelt wird wie nur irgend möglich, ist ja auch eine entsprechende Konzentrationsleistung bei der

⁶⁵⁵ Nicht umsonst ist es gerade die szenisch-dialogische Konfrontation zwischen dem Heiligen und dem heidnischen Richter, die bei den Miniaturen aus der Werkstatt Diebolt Laubers zur charakteristischen Schablone für die Darstellung von Märtyrern wurde (vgl. K. Kunze: Ein neues Bilderlegendar aus der Werkstatt Diebolt Laubers zu Hagenau. In: Zs. f. die Geschichte d. Oberrheins 118 [1970]. S. 93/Anm 22 und Abbildung 11).

⁶⁵⁶ Vgl. etwa Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 37.

⁶⁵⁷ Vgl. etwa Kunze: Alemannische Legendare (=Anm. 632). S.22/Anm. 8.

Rezeption notwendig. Selbst Elemente der lateinisch-gelehrten Tradition wie die Namensetymologien versucht der Übersetzer trotz einiger Vereinfachungen zu bewahren. Auch unterbleibt im Gegensatz zum 'Märterbuch' oder zu 'Der maget krone' und, wie noch zu sehen sein wird, ebenfalls im Gegensatz zu 'Der Heiligen Leben' die auf einfache Nutzenanwendung zielende Propagierung der Heiligen als Helfer und Wundertäter. Und die 'Neutralität' des lateinisch-deutschen Übersetzers impliziert hier nicht nur den Verzicht auf jegliche Instrumentalisierung der Heiligen. Sie impliziert zudem den Verzicht auf jegliche erläuternde Paraphrasierung. Daß dies selbst für substantiell schwierige Passagen gilt, daß die Übersetzung also sehr wohl einen relativ hohen intellektuellen Anspruch stellt, hinter dem hierarchisch vermittelte Katechese, aber auch emotionalisierende Einfühlungsappelle zurücktreten, läßt sich am Beispiel der Bekennerlegenden noch weiter untermauern.

2.1.2.1.2. Bekennerlegenden

Die Untersuchung der Bekennerlegenden kann sich auf die Beispielheiligen Silvester, Aegidius, Alexius und Franziskus stützen. Die Servatiuslegende kommt in der 'Elsässischen Legenda aurea' zwar vor, läßt sich aber, da sie nicht zum ursprünglichen Bestand der 'Legenda aurea' gehört,⁶⁵⁸ sondern auf einer unbekannten, wohl bereits in die 'Legenda aurea'-Handschrift des Übersetzers aufgenommenen Abbreviatur der 'Vita Sancti Servatii' fußt,⁶⁵⁹ nicht direkt mit der Quelle vergleichen.

Auch bei den Bekennerlegenden wird die Vermittlung der Geschichte durch die Reduktion von Fugenelementen im Erzählvorgang über die 'Legenda aurea' hinaus gestrafft: Die Silvesterlegende etwa geht nach dem Tod des Tarquinius sofort zur Wahl des Heiligen zum Papst über, anstatt noch Silvesters Befreiung aus dem Kerker und den Tod seines Amtsvorgängers Melchiades zu erwähnen (S. 81/Z. 1-6 zu Graesse S. 70f.); Aegidius sieht man auf dem Schiff die Heimat verlassen, ohne daß zuvor Näheres von seinem Gespräch mit den Seeleuten und von der Einla-

⁶⁵⁸ Servatius wird hier lediglich im Kapitel "De nativitate beatae Mariae virginis" kurz erwähnt (Graesse S. 586).

⁶⁵⁹ S. 348/Z. 5 - S. 354/Z. 32; vgl. auch die direkt danach eingeschobene, ebenso auf der Endquelle der 'Vita Sancti Servatii' fußende Lupuslegende (S. 355/Z. 3-30), die mit dem Bericht von der Hunneninvasion der Servatiuslegende fortsetzt.

derung zur Mitfahrt berichtet wird (S. 570/Z. 1-5 zu Graesse S. 582); in der Alexiuslegende bleibt u.a. die zunächst vergebliche Suche des Küsters nach dem ihm vom Marienbild offenbarten Heiligen beiseite (S. 427/Z. 12-14 zu Graesse S. 404), und in der Franziskuslegende wird etwa die anfängliche Weigerung des Priesters übergangen, den Besitz des bekehrten Heiligen als Geschenk anzunehmen (S. 666/Z. 3 zu Graesse S. 663). An die Stelle der konkretisierenden Aufzählung tritt der abstrakte Oberbegriff,⁶⁶⁰ und überhaupt werden wie bei den Märtyrerlegenden immer wieder deskriptive Details getilgt, die Jacobus de Voragine in seinen Abbreviaturen noch bewahrt hatte.

Was aber v.a. die Franziskuslegende noch deutlicher zeigt als die Märtyrerlegenden, ist der mitunter geradezu sachlich wirkende Umgang mit emotionalisierungssträchtigen Details: Das bekannte und für die franziskanische Innerlichkeit und Frömmigkeit bezeichnende Zwiegespräch des Heiligen mit einem Vogel beispielsweise wird im Unterschied zur 'Legenda aurea' überhaupt nicht ausgeführt (S. 668/Z. 20f. zu Graesse S. 668), Anspielungen auf die Kreuzesmystik bleiben beiseite (vgl. S. 666/Z. 1f. zu Graesse S. 663). Daß hinter diesem vergleichsweise sachlichen Diskurs auch das Interesse zurücktritt, dem Publikum möglichst viel 'Stoff' zu bieten, unterstreichen generalisierende Verknappungen, die nur die thematische Quintessenz einzelner Episoden pointieren und deren konkrete narrative Reproduktion zumindest teilweise ersetzen.⁶⁶¹ Einige Episoden, u.a. die letzten vier Mirakel (Graesse S. 673f.), fehlen überhaupt, wenngleich sich hier nicht völlig ausschließen läßt, daß dies bereits auf das Konto der lateinischen Vorlage geht. Das gerade für die Bekennerlegenden typische Strukturprinzip der paradigmatischen Reihung konnte ja besonders leicht derartige Auslassungen von Episoden provozieren.⁶⁶²

Den deutlichsten Beleg für den asketisch-knappen, sachbezogenen Diskurs der 'Elsässischen Legenda aurea' aber bildet die Silvesterlegende.

⁶⁶⁰ Vgl. etwa die Alexiuslegende, wo es in der 'Legenda aurea' über Euphemianus heißt: "[...] in domo suo tres mensae pauperibus, orphanis, viduis et peregrinis parabantur" (Graesse) S. 403), in der elsässischen Übersetzung dagegen nur: "[...] daz er alle tage drie tische in sime huse armen menschen bereite" (S. 426/Z. 6f.).

⁶⁶¹ Vgl. etwa S. 66/Z. 6f.: "Den winter durch lief er durch die welde in deme snewe blos vnd frostig". Das, was Franziskus dabei konkret erlebte, die Begegnung mit seinem leiblichen Bruder bzw. mit den Räubern (Graesse S. 664), wird hingegen nicht erzählt.

⁶⁶² Vgl. dazu Kapitel 1.2. im I. Hauptteil der Arbeit.

Da v.a. der Religionsdisput zu den anspruchsvollsten Partien der gesamten 'Legenda aurea' zählt, kann die Art, wie er in der Übersetzung vermittelt wird, als Gradmesser für das Niveau betrachtet werden, das der Bearbeiter anstrebte und das er bei seinen Adressaten voraussetzte. Nicht von ungefähr manifestiert sich auch die Differenz zu dem späteren, ungleich erfolgreicherem Prosalegendar 'Der Heiligen Leben' hier besonders klar. Das Sonnengleichnis, mit dem Silvester den Juden Thara zu überzeugen sucht, ist ein schlagendes und zugleich durchaus repräsentatives Beispiel dafür:

'Elsässische Legenda aurea'

Sich ein ander glichnisse:
So der sunnen schin ein böm
vmbegit, so mag der böm zer-
howen werden, vnd enpfohet
doch der schin kein schaden.
(S. 88/Z. 12-14)

'Der Heiligen Leben'

stund ain pawm in der sun-
nen glast, den dy sun gar
durch schin: wy vil man
dem pawm laides tet mit
slahen vnd mit haken, das tet
der sunnen schein nicht we
vnd berurt sy nyndert. Also
ist es auch vmb mein got:
wy vil laidens sein mensch-
ait het, so belaiß doch der
sunnen glast, dy clar got-
heit, lawter vnd rain. [...].
(fol. 240va)⁶⁶³

Wo die 'Elsässische Legenda aurea' knapp und ebenso konzentriert wie die lateinische Vorlage berichtet, baut sich in 'Der Heiligen Leben' eine ausführlichere, das Gleichnis zum regelrechten Exempel konkretisierende Erzählsituation auf. Und im Gegensatz zur 'Elsässischen Legenda aurea' wird die Deutung des Gleichnisses nicht wie selbstverständlich der intellektuellen Kompetenz des Publikums anheimgestellt, sondern von dem zwar nicht explizit aus dem Erzählvorgang heraustretenden, aber um Verständnissicherung bemühten Erzähler erklärt.

Die 'Elsässische Legenda aurea' läßt sich also zusammenfassend als eine Übersetzung bezeichnen, die den konzisen Zuschnitt der lateinischen Vorlage imitiert bzw. sogar profiliert, und zwar ohne Anleitungen für die praktische Nutzenanwendung von der Art Gebetsschablonen in 'Der maget

⁶⁶³ Zitiert wird nach der Hs. der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. Ms. Praed. 7 (vgl. Anm. 206 im I. Hauptteil der Arbeit). Im Gegensatz zur 'Elsässischen Legenda aurea' geht 'Der Heiligen Leben' nicht auf die 'Legenda aurea' zurück (Graesse S. 77), sondern auf das 'Passional' (S. 83/vv. 59ff. in der Ausgabe von Köpke [= Anm. 477]).

krone' beizufügen, ohne Hilfsverheißung mit paränetischem Zeigefinger zu verbinden wie im 'Märterbuch', aber auch ohne gegenüber der Vorlage stärker auf inneren Mitvollzug zu setzen oder gar hin und wieder ein bekenndes bzw. lobpreisendes Erzähler-Ich einzuführen wie im 'Passional'.

Die Wahl der Prosa kann im Fall der 'Elsässischen Legenda aurea' auch als Signum für das Bedürfnis nach einem engen Anschluß an den Wortlaut wie an die Vermittlungsstrategie der lateinischen Prosavorlage betrachtet werden.⁶⁶⁴ Daran, daß die 'Elsässische Legenda aurea' zumindest in der Zeit vor dem Siegeszug der konkurrierenden Alternative 'Der Heiligen Leben' durchaus Anklang fand, läßt sich erkennen, daß dieses Bedürfnis tatsächlich verbreitet war, daß es bereits eine Schicht von weltlichen und klösterlichen Rezipienten gab, die weder zum Vortrag noch als Leseanreiz des Verses bedurften und die auch ohne Umschreibungen oder Ausschmückungen, ohne zusätzliche Erklärungen und ohne 'Gebrauchsanweisungen' auskommen konnten. Es ist vielleicht kein Zufall, wenn im Unterschied zur 'Elsässischen Legenda aurea' ein Prosalegendar wie die nach dem franziskanischen Tertiärinnenkloster Thalbach benannte 'Thalbacher Legenda aurea'⁶⁶⁵ mit ihren markanten homiletischen Erweiterungen und den Randbemerkungen vom Typ *merck wol*,⁶⁶⁶ in denen sich der hierarchisch-pastorale Diskurs widerspiegelt, nur unikal überliefert wurde. Sicherlich nicht zufällig ist jedenfalls der Zusammenhang zwischen der Verbreitung der 'Elsässischen Legenda aurea' und dem städtischen Entstehungs- bzw. Vertriebsraum. Über Straßburg hinaus, wo die 'Elsässische Legenda aurea' wahrscheinlich

664 Die von Werner Besch zusammengestellten Textbeispiele aus dem 14. und 15. Jahrhundert, in denen verschiedene Autoren die Vorzüge der Prosa gegenüber dem Vers thematisieren (Vers oder Prosa? Zur Kritik am Reimvers im Spätmittelalter. In: PBB 94 [1972]. Sonderheft: Fs. f. H. Eggers zum 65. Geburtstag. Hg. v. H. Backes. S. 754-60) belegen, daß gerade bei Übersetzungen geistlicher Texte die Möglichkeit, mit Hilfe der Prosa den lateinischen Wortlaut genauer zu reproduzieren, sehr bewußt wahrgenommen und geschätzt wurde und auch auf 'weltliche' Werke ausgestrahlt hat.

665 Thalbach ist der letzte bekannt Aufbewahrungsort der Hs., die sich heute in der ÖNB Wien befindet (Cod. Vindob. 2893); vgl. Kunze: Alemannische Legendare (= Anm. 632). S. 38-44 sowie W. Williams-Krapp: Die deutschen Übersetzungen der 'Legenda aurea' des Jacobus de Voragine. In: PBB 101 (1979). S. 255f.

666 Vgl. Kunze: alemannische Legendare (= Anm. 632). S. 43.

entstanden ist,⁶⁶⁷ verweist die Überlieferungsgeschichte im wesentlichen auf Städte wie Hagenau, Colmar und Basel, daneben u.a. je einmal auf Frankfurt und Mainz.⁶⁶⁸ Hier konnte die 'Elsässische Legenda aurea' in das Angebot kommerzieller Werkstätten aufgenommen werden,⁶⁶⁹ hier gab es auch den entsprechenden Absatzmarkt:⁶⁷⁰ Repräsentanten der zunehmend lese- und schreibkundigen städtischen Ober- und Mittelschicht, für die ein Werk wie die 'Elsässische Legenda aurea' nicht nur ein selbständig rezipierbarer Begleiter durch das Kirchenjahr, sondern ebenfalls ein Prestigeobjekt sein konnte, und zwar aufgrund der durch die Prosa indizierten Nähe zur lateinischen Basistradition auch ein Prestigeobjekt, das Bildungsniveau demonstrierte. Dazu kommt, daß ein zweiter, von Williams-Krapp herausgestellter Verbreitungsfaktor seinerseits v.a. im Umkreis der Stadt situiert war: die von den spätmittelalterlichen Reformbewegungen und den dadurch bedingten Bestrebungen zur Erhöhung der Literaturproduktion erfaßten Frauenklöster, insbesondere die Dominikanerinnenklöster.⁶⁷¹ Hier spielten volkssprachliche Prosalegendare als Grundlage für die ans Beispiel der lateinisch-gelehrten männlichen Ordenszweige angelehnte *lectio ad mensam* eine wichtige Rolle.⁶⁷²

Wenn die 'Elsässische Legenda aurea' gleichwohl seit dem Bekanntwerden von 'Der Heiligen Leben' schnell ins Hintertreffen geriet, so liegt das zum einen an ihrer geringeren Legendenzahl. Zumal für den klösterlichen Kommunikationsrahmen, wo zum Zweck der Lesung ein kalendarisch möglichst lückenloses Angebot erstrebenswert sein mußte,

⁶⁶⁷ Vgl. M. Barth: Die illustrierte Strassburger Übersetzung der Legenda aurea von 1362, cgm. 6 in München. In: Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 9 (1934). S. 143f.; Kunze: Alemannische Legendare (= Anm. 632). S. 225f. Vgl. auch: Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I (= Anm. 631). S. XIV sowie Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. II (= Anm. 602). S. XVff.

⁶⁶⁸ Vgl. die Provenienzen der von Williams-Krapp zusammengestellten Überlieferungszeugen (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 37-47).

⁶⁶⁹ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 49.

⁶⁷⁰ Diebolt Lauber etwa pries die Produkte seiner bekannten Hagenauer Werkstatt - darunter eben die 'Elsässische Legenda aurea' - mit einem durchaus modern wirkenden 'Slogan' an als Bücher, "die man gerne hat" (zit.n. Kunze: Ein neues Bilderlegendar [= Anm. 655]. S. 89).

⁶⁷¹ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 49f.

⁶⁷² Zur Relevanz der (frauen-)klösterlichen *lectio* für die Ausbildung der Prosa vgl. auch oben S. 256.

leuchtet dieses von Williams-Krapp betonte Argument ein.⁶⁷³ Insgesamt dürfte aber auch die m.E. bislang zu wenig berücksichtigte, im Vergleich zum siegreichen Konkurrenten weitaus konzentriertere und dementsprechend eine höhere Konzentrations- und Abstraktionsleistung erfordernde Vermittlungsweise von nicht geringer Bedeutung gewesen sein. Gegenüber den Texten des elsässischen Prosalegendars wurden Texte wie die des meist schon auf volkssprachlichen Quellen fußenden Prosalegendars 'Der Heiligen Leben' letztlich eben doch als "hübscher" empfunden⁶⁷⁴ und dem asketischer gehaltenen Pendant vorgezogen.

2.1.2.2. 'Der Heiligen Leben'

Das jüngste Prosalegendar unserer Beispielreihe, für das sich in der Forschung der Titel 'Der Heiligen Leben' eingebürgert hat,⁶⁷⁵ ist mit seinen nahezu 200 erhaltenen Handschriften⁶⁷⁶ und mit seinen 41 Drucken in teilweise beachtlichen Auflagen⁶⁷⁷ das bei weitem verbreitetste Werk innerhalb der volkssprachlichen Hagiographie des Mittelalters. Im Zusammenhang mit der v.a. von Werner Williams-Krapp geleisteten überlieferungs- und textgeschichtlichen Aufarbeitung dieses umfangreichen Materials konnten wichtige Daten zum Entstehungskontext ermittelt bzw.

⁶⁷³ Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 49, 352f.

⁶⁷⁴ Vgl. die bei Williams-Krapp (Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 49) abgedruckte Bemerkung der Unterlindener Schreiberin. - Zur linguistischen Beschreibung von Unterschieden zwischen den beiden Legendaren vgl. C.M. Riehl: Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. Göppingen 1993 (=GAG 576). S. 76-112, 133-52. Riehls interpretatorische bzw. gattungsgeschichtliche Schlußfolgerungen lassen freilich zu wünschen übrig.

⁶⁷⁵ Zu den früher gebrauchten Bezeichnungen 'Wenzelspassional' bzw. 'Prosa-passional' vgl. K. Kunze: Artikel 'Der Heiligen Leben'. In: 2Vf. Bd. 3. Sp. 316f.

⁶⁷⁶ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 188, 377 (Nachtrag). - Zitiergrundlage ist in der Folge bei Legendaren aus dem Winterteil von 'Der Heiligen Leben' die Frankfurter Hs. (F1: Stadt- und Universitätsbibl. Ms. Praed.7), die hier dem Original am nächsten steht (vgl. oben Anm. 206 im I. Hauptteil der Arbeit). Bei Legendaren aus dem Sommerteil zitiere ich dagegen nach der Oxforder Hs. (01: Bodleian Library. Ms. Laud. misc. 443), die nach Williams-Krapp diese Partie des Werkes am zuverlässigsten überliefert (vgl. Die deutschen und niederländischen Legendare. S. 258); dieser Sommerteil erscheint demnächst als Bd. 1 der von M. Brand, K. Freienhagen-Baumgardt, R. Meyer u. W. Williams-Krapp projektierten Gesamtausgabe.

⁶⁷⁷ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 188, 305f.

verifiziert werden. 'Der Heiligen Leben' dürfte demnach von einem Dominikaner stammen, der an der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert, wahrscheinlich zwischen 1396 und 1410, das Werk den Mitschwestern im Nürnberger Katharinenkloster als Textgrundlage für die Tischlesung bzw. die *collatio* zudachte.⁶⁷⁸ Daß der Verfasser daneben aber zumindest mittelbar auch ein allgemeineres Publikum vor Augen hatte, ist gleichwohl nicht auszuschließen, zumal wenn man bedenkt, daß gerade im städtischen Kommunikationsraum mittlerweile längst ein Markt für volkssprachliche Literatur etabliert war. Die Überlieferungsgeschichte der Handschriften und erst recht die Druckauflagen zeugen jedenfalls von der Beliebtheit des Werkes nicht nur in Klöstern, sondern - ähnlich wie im Fall der 'Elsässischen Legenda aurea' - in praktisch allen literaturfähigen Schichten.⁶⁷⁹ Ein wesentlicher Unterschied zur 'Elsässischen Legenda aurea' besteht freilich darin, daß 'Der Heiligen Leben' das Rezipientenpotential noch weitaus effizienter ausschöpfte.⁶⁸⁰

Anders als die 'Elsässische Legenda aurea' folgt 'Der Heiligen Leben' zwar dem kalendarischen Anordnungsprinzip,⁶⁸¹ stellt aber keine Übersetzung eines vorgefertigten lateinischen Legendars dar, sondern eine selbständige Prosakompilation mehrerer, meistens volkssprachlicher Quellen, die entreimt bzw. gekürzt, darüber hinaus aber auch in einen eigenen, auf vertraute Gleichförmigkeit abzielenden Formelstil gekleidet werden. Aus diesen stets wiederkehrenden einfachen Formeln läßt sich sogar ein regelrechtes Legenden-*Cento* bilden: *Sand X, der heilig herre* bzw. *di heilig (ivnk-/)frav, het got liep*. Er (sie) *dint got mit groszem fleisz* bis hin zum Martyrium bzw. *tag vnd nacht mit peten, mit vasten vnd mit vil ander guten ubung*. Er (sie) *leid gedultigkleichen* alle Schmerzen bzw. Anfechtungen und Demütigungen und *pat got mit ernst* in allen Nöten. Schließlich *fur sein (ir) sel zu den ewigen frevden*.

678 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 295-300, 356f.

679 Vgl. die Übersicht über die Hss. und ihre Provenienzen bei Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 191-233; zu den Drucken vgl. ebenda. S. 304-14.

680 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 314.

681 'Der Heiligen Leben' beschränkt sich dabei ganz auf Legenden; *de festis*-Texte bleiben im Gegensatz zur Tradition der 'Legenda aurea' beiseite (vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 292f.).

Ganz so einfach, wie es diese Schablonenhaftigkeit suggerieren mag, lassen sich Bearbeitungs- bzw. Vermittlungsstrategie und Wirkungsintention jedoch nicht rekonstruieren. Das beginnt bereits bei der Quellenfrage. Tatsächlich stützte sich der Verfasser so weit wie möglich nicht auf Einzellegenden - bei einem Corpusbestand von 251 Heiligenleben⁶⁸² wäre dies ja kaum praktikabel gewesen -, sondern in erster Linie auf das 'Passional' (3. Buch) und in zweiter Linie auf das 'Märterbuch'.⁶⁸³ In einigen wenigen Fällen liegt eine volkssprachliche Prosaquelle vor;⁶⁸⁴ die restlichen Legenden fußen auf der 'Legenda aurea', dem 'Speculum Historiale', den 'Vitas Patrum' oder auf unbekannten Vorlagen.⁶⁸⁵ Daß 'Passional' und 'Märterbuch' aber den wesentlichen Grundstock bilden, zeigt auch das von Edgar Büttner aufgefundene fragmentarische 'Bamberger Legendar',⁶⁸⁶ eine noch ganz auf 'Passional' und 'Märterbuch' beschränkte Prosifizierung, die nach dem neuesten Forschungsstand der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' als Vorstufe für sein umfangreiches Hauptwerk selbst konzipiert hat.⁶⁸⁷ 'Der Heiligen Leben' hebt sich von dieser Vorstufe über die Erweiterung des

682 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 188.

683 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 273f.

684 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 274-78.

685 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 278f.

686 Vgl. E. Büttner: Fragmente eines Prosa-Legendars im Staatsarchiv Bamberg. In: ZfdA 119 (1990). S. 37-60. Büttners Bezeichnung 'Bamberger Legendar' leitet sich lediglich vom Auffindungsort ab; tatsächlich dürfte das Legendar aber in Nürnberg entstanden sein wie auch 'Der Heiligen Leben' selbst.

687 Werner Williams-Krapp (Das 'Bamberger Legendar': Eine Vorarbeit zu 'Der Heiligen Leben'. In: ZfdA 123 [1994]. S. 45-54) ging jüngst der eigenartigen, auf den ersten Blick mit ihren Verstößen gegen die kalendarische Chronologie z.T. geradezu willkürlich erscheinenden Anordnung der Legenden nach, die Büttner nicht hinterfragt hatte. Dabei zeigte sich, daß das sog. 'Bamberger Legendar' ursprünglich aus zwei Teilen bestand: aus einem ersten Teil, der sich v.a. auf die Prosifizierung des 'Passionals' konzentrierte, und aus einem zweiten Teil, in dem jene 'Märterbuch'-Legenden, die im 'Passional' fehlen, prosifiziert sind. Legenden, die später in 'Der Heiligen Leben' auf anderen Vorlagen als auf 'Passional' und 'Märterbuch' basieren sollten, wurden in dieser Rohfassung offenbar bereits gezielt übergangen, auch wenn sich dies angesichts der bruchstückhaften Überlieferung des sog. 'Bamberger Legendars' nur mehr am Beispiel der Katharinen- und der Elisabethlegende belegen läßt.

Legendenbestands und über stilistische Retuschen⁶⁸⁸ hinaus jedoch dadurch ab, daß immer wieder - und zwar weitaus intensiver, als es bisher beachtet wurde - auch bei jenen Legenden, die auf dem 'Passional', dem 'Märterbuch' oder auf einer Kontamination beider Werke fußen, Elemente aus anderen Quellen in unterschiedlicher Gewichtung eingearbeitet sind.

Damit stellt sich nicht nur die Frage nach Ursachen und Funktionen der Quellenkombination, die zumindest in diesem Maßstab weder bei den bisher betrachteten Einzel- noch bei den Legendarlegenden die Regel war. Es stellt sich auch die Frage, wie sich dieser Befund im einzelnen zur These verhält, das Bearbeitungskonzept von 'Der Heiligen Leben' sei ganz auf Kürzung abgestellt, d.h. auf die fakten- und ergebnisorientierte Reduktion des Geschehens⁶⁸⁹ bzw. auf die Beseitigung vom "reimbedingten Längen".⁶⁹⁰ Die von Volker Mertens hervorgehobene "Kürzung auf die Summa facti", mit der der "Abbau von individualisierenden Darstellungsmomenten", die "Ausklammerung einer differenzierten Problematik" und stilistisch eine "Tendenz zur syntaktischen Reihung mit Nivellierung komplexer Abhängigkeitsverhältnisse" einhergehe,⁶⁹¹ trifft zwar Richtiges. Ob dem aber tatsächlich "nur wenig hinzuzufügen" ist,⁶⁹² ob sich 'Der Heiligen Leben' tatsächlich im wesentlichen nur dadurch von der 'Elsässischen Legenda aurea' und anderen 'Legenda aurea'-Übersetzungen unterscheidet, daß es ein und dieselben Strategien (Enthistorisierung und Entrhetorisierung, Verzicht auf

688 Vergleicht man etwa die Texte aus der Sebal-, der Urban- und der Petronellallegende im sog. 'Bamberger Legendar', die Büttner synoptisch mit 'Der Heiligen Leben' abdruckt (Fragmente eines Prosalegendars [= Anm. 686]. S. 56f.), so fallen neben dem Streben nach Beseitigung von Versresten folgende Retuschen auf: Der Verfasser ergänzt die Verstärkungspartikel *gar* - ein stilistisches Markenzeichen von 'Der Heiligen Leben' (Petronellallegende; in der Sebaldlegende wird "*recht wol*" durch "*gar wol*" ersetzt). Er ergänzt ferner die bereits oben im Formel-Cento von 'Der Heiligen Leben' zitierte typische Wendung: "*vnd hett gott lieb vnd dienet jm mit fleisz*" (Petronellallegende). Schließlich verschleift er die im sog. 'Bamberger Legendar' noch etwas variantenreicheren Satzeinleitungen zu dem für 'Der Heiligen Leben' bezeichnenden stereotypen *vnd*, *do* bzw. *vnd do*. - "Gleichförmigkeitstendenzen" dürfen nicht vorschnell als Zeichen von Unvermögen und Unselbständigkeit interpretiert werden (so Büttner S. 58). Der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' strebte sie mit Akribie ganz bewusst an.

689 Vgl. u.a. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 271f., 277.

690 R. Söder: Märterbuch und Prosapassional. Untersuchungen zur Legendenüberlieferung im 13. und 14. Jahrhundert. Diss. Würzburg 1972. S. 44.

691 Mertens: Verslegende und Prosalegendar (= Anm. 141). S. 287.

692 Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 272.

Quellenkritik und auf gelehrte Kommentare) noch konsequenter einsetzt,⁶⁹³ soll im folgenden zumindest am Beispiel der Legenden unserer Märtyrer- und Bekennerreihe näher analysiert und im Hinblick auf das Erfolgsrezept des Werkes befragt werden.

2.1.2.2.1. Märtyrerlegenden

Die Untersuchung konzentriert sich auf die Legenden der Märtyrerheiligen Margarete, Christophorus und Georg. Sie geht wie in den bisherigen Legendaranalysen von der Margaretenlegende aus.

Die Margaretenlegende in 'Der Heiligen Leben' gilt als Bearbeitung des 'Passionals', der im wesentlichen bloß das Detail von der Taubenerscheinung aus dem 'Märterbuch' beigelegt sei.⁶⁹⁴ In Wirklichkeit aber sind erstens Ergänzungen aus dem 'Märterbuch' ebenfalls an mehreren anderen Stellen relevant und begegnen zweitens auch Spuren aus der bekannten Version des Pseudo-Theotimus und aus der 'Legenda aurea'.

Der Beginn der Legende ([Hs. 01] fol. 95rb) verzichtet im Gegensatz zu 'Passional' und 'Märterbuch' auf einen einführenden Tugendpreis der Heiligen zugunsten eines in der Tat eher faktenorientierten Berichts über Margaretens Kindheit und Jugend. Die Abfolge der Daten erinnert an die 'Legenda aurea'.⁶⁹⁵ Der Zusatz über den plötzlichen Tod der Mutter (fol. 98rb) jedoch - ein emotionalisierendes, aber für den Erzählvorgang als

693 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 271, 350.

694 Vgl. Söder: Märterbuch und Prosapassional (= Anm. 690). S. 107 und Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 282.

695 Offenbar aus der 'Legenda aurea' stammt später auch ein in 'Passional' und 'Märterbuch' fehlendes Argument der Heiligen beim ersten Schlagabtausch mit Olibrius, das den Starrsinn des Heiden noch zusätzlich decouvrieren soll:

cum igitur legatur poena Christi
et gloria, quae verecundia est
vestra, ut unum credatis et
et alterum denegetis?
(Graesse S. 401)

Ez ist ain groz bvnder, daz du
glavbst, daz mein got Ihesus
Cristus geliden hot vnd tot ist vnd niht
glavbst, daz er von dem tod er-
standen ist vnd zû himel gefarn ist
vnd seinen frevnten do ist
ewigleich ain frevde.
([Hs. 01] fol. 95vb)

Zugleich illustriert diese Synopse ein weiteres Mal die der 'Elsässischen Legenda aurea' völlig gegenläufige Tendenz, den konzentrierten Vermittlungsstil der lateinischen Vorlage verdeutlichend aufzulockern (vgl. auch oben S. 268).

solchen irrelevantes Motiv, das in der *abbreviatio* der 'Legenda aurea', im 'Passional' und im 'Märterbuch' übergangen ist - stammt aus der unverkürzten Fassung des Pseudo-Theotimus (S. 190/Z. 33).⁶⁹⁶ Von der Taufe der Heiligen und dem dadurch provozierten Haß des Vaters an (fol. 95va) folgt 'Der Heiligen Leben' dem 'Passional' (S. 326/v.1 - S. 332/v. 86).⁶⁹⁷ Die erste Ergänzung begegnet aber schon bei Margaretens Konfrontation mit den Boten des Olibrius. Hier arbeitet der Verfasser in leicht gekürzter Form das Gebet aus der Version des Pseudo-Theotimus (S. 190/Z. 48ff.) ein, in dem Margarete Gott um Mut und Standhaftigkeit gegenüber dem heidnischen Präfekten bittet,⁶⁹⁸ und läßt gleichsam als Ausdruck der Gebetserhörung durch Gott Margaretens furchtlose Rede an die Boten folgen,⁶⁹⁹ die diesmal auf dem 'Märterbuch' (vv. 11875-86) fußt.⁷⁰⁰ Die zweite Ergänzung findet sich bei Margaretens Triumph über den Teufel. Auch sie besteht in einer Kombination zweier Versatzstücke: in dem Hilferuf der Heiligen zu Gott (fol. 26ra),⁷⁰¹ der aus dem 'Märterbuch' stammt (vv. 12063-66), und in der gleichfalls dem 'Märterbuch' (vv. 12093-102) entnommenen Taubenerscheinung (fol. 96ra/rb), die hier zur Replik auf Margaretens Gebet wird und somit erneut den Mechanismus von Bitte und himmlischer Erhörung demonstriert. Für das Ende der Legende vom Hinrichtungsbefehl an (fol. 96rb-96va) wählt der Verfasser überhaupt das 'Märterbuch' (vv. 12213-80) als Hauptquelle, zweifellos deshalb, weil es gerade bei Margaretens Fürbitten und beim Schlußgebet das Hilfsangebot der Heiligen bzw. die dafür zu erbringenden

⁶⁹⁶ Zitiert wird nach der Ausgabe im 'Sanctuarium' des Mombritius (= Anm. 3).

⁶⁹⁷ Zitiert wird nach der Ausgabe von Köpke (= Anm. 477).

⁶⁹⁸ Vgl. (Hs. 01) fol. 95va:

Herr, hilf mir vnd behüt mir mein sel vnd meinen leip vnd loz mich dir
enfolhen sein vnd sent mir deinen heiligen engel, daz er mir peiste,
vnd gib mir deinen heiligen gaist, daz er mir meinen müt kreftig, vnd
hilf mir, daz ich mich verantwort noch dem pesten, vnd hilf mir, daz ich
von dem herren erlost werd.

⁶⁹⁹ Vgl. (Hs. 01) fol. 95va:

Ich ger evrs herren niht, wan ich wil vndern (!) herren Ihesus Cristus zu
ainem gemaheln haben. Dem hon ich mich ergeben vnd wil sein gepot
alzeit halten, wann er mag mich der eren vnd dez gütz wol ergezen in
dem himelreich mit der freude, di niemer zerget ewigkleichen.

⁷⁰⁰ Zitiert wird nach der Ausgabe von Gierach (= Anm. 536).

⁷⁰¹ Vgl. (Hs. 01) fol. 96ra:

Herr, almehtiger got, ich pit dich durch dein güt, daz du mich behüt,
wan ich glavb vest(i)kleich an dich vnd volg deiner ler.

Leistungen wie Kirchgang, Kerzenstiftung und Almosen wesentlich konkreter benennt als das 'Passional'.⁷⁰²

Diese detaillierte Quellenanalyse dürfte zur Genüge gezeigt haben, daß der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' trotz des umfangreichen Legendenbestands nicht immer einfach mechanisch prosifizierte und kürzte, sondern am Text feilte, und zwar speziell mit Hilfe gezielter Quellenkombination. Zusätze wie der Tod der Mutter oder die Taubenerscheinung deuten sicherlich auch auf ein gewisses Vollständigkeitsstreben hin. Sie lassen sich aber weder auf bloßes Fakteninteresse noch allein auf die Absicht zurückführen, die volkssprachliche Vorlage ggf. im Sinne der *veritas latina* zu korrigieren.⁷⁰³ Daß etwa Margarete gerade nach dem Tod ihrer Mutter die Heimat bei Gott und in der "lieb zû kristen glavben" findet (fol. 95rb), kann als Bestandteil der Strategie verstanden werden, eine spontane affektive Nähe zwischen dem Publikum und der Heiligen zu etablieren. Margarete ist denn auch nicht die enkomiaistisch präsentierte Heilige, sondern die "lieb ivnkfrav" (fol. 95va, fol. 96va). Die emotionale Nähe zwischen der Heiligen und Gott - Ausdruck dafür bilden die selbst in größter Not von Vertrauen erfüllten Gebete, die nicht umsonst zweimal aus Zusatzquellen ergänzt sind - kann sich damit ihrerseits um so leichter auf die Rezipienten übertragen. Erkauft wird diese Propagierung von Gottvertrauen freilich dadurch, daß der Erzähler einen simplen Automatismus von Gebet und Gebetserhörung suggeriert. Er leistet auf diese Weise einer konsumorientierten Hilfserwartung Vorschub, zumal er sich ja prinzipiell jeglicher expliziter und, sofern nicht in der Quelle angelegt, auch jeglicher impliziter, in Figurenrede verborgener Appelle enthält, die auf Paränese oder auf eine nicht primär nützlichkeitsbezogene Einfühlung abzielen. Statt dessen spiegelt sich die Hilfsverheißung noch zusätzlich im bearbeitungstechnischen Wechsel zwischen stark kürzender Paraphrasierung und relativ vorlagennaher Prosifizierung: Wo die himmlische Antwort auf menschliches Hilfesuchen im Zentrum steht wie bei dem Konnex von Gebetsanruf und Taubenerscheinung, verliert der

702 Immerhin baut der Verfasser aus dem 'Passional' (S. 332/vv. 44-50) die Bitte der Heiligen um Vergebung für ihre Mörder hier in seine 'Märterbuch'-Bearbeitung ein ([Hs. 01] fol. 96rb). - Zu den Schlußgebeten vgl. auch oben Anm. 492 und S. 241f.

703 So Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 272f.

'historische' Bericht des Teufels über die Geschicke seines Geschlechts an Bedeutung und fällt dementsprechend fast vollständig weg (fol. 96ra); wo der Beistand Gottes in der Not demonstriert werden soll, interessiert nicht der Ablauf der Foltern selbst bzw. die (gänzlich getilgte) Reaktion der Zuschauer und des Präfekten (fol. 95vb-96ra, fol. 96rb), sondern die Tatsache, daß Margarete jeweils wunderbar errettet wird, daß ihr vertrauensvoller Ruf nie ungehört bleibt. Der Erzähler, so läßt sich vorerst resümieren, sucht als Seelsorger seine 'Kinder' zu gewinnen und kommt dabei ihren Sehnsüchten sehr bewußt so weit entgegen, wie es ihm möglich ist. Gerade damit aber ist er weitaus präsenter als in der eher sachlich-'neutral' vermittelten 'Elsässischen Legenda aurea', obwohl er sich nicht explizit zu Wort meldet.⁷⁰⁴

Daß der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' tatsächlich - wenngleich nicht gedankenlos-mechanisch - 'populären' Erwartungen entgegenzukommen strebte, bestätigt sich noch über die bisherigen Befunde hinaus auf ganz spezifische Weise in der *Christophoruslegende*. Den Schlüssel dafür liefert wiederum die Quellenkombination. Die Christophoruslegende in 'Der Heiligen Leben' verwendet wie die Margaretenlegende das 'Passional' (S. 345/v.1- S. 353/v. 56) als Hauptvorlage. Die von Williams-Krapp konstatierten "Ergänzungen und Korrekturen" stammen jedoch gerade nicht "aus der 'Legenda aurea' Cap. C",⁷⁰⁵ sondern folgen umgekehrt exakt jenen Charakteristika, die speziell der volkssprachlichen Tradition der Legende eignen, von Jacobus de Voragine aber aus Rücksicht auf die gelehrte lateinische Tradition nicht aufgenommen wurden⁷⁰⁶ und deshalb auch in der 'Legenda aurea'-Bearbeitung des 'Passionals' fehlen: Christophorus heißt vor seiner Bekehrung im Unterschied zur 'Legenda aurea' (Graesse S. 430, 433) und zum 'Passional' (S. 345/vv. 4-7) nicht Reprobis, sondern Offerus ([Hs. 01] fol. 121ra) und wird, während er das Christkind über den Fluß trägt, von diesem ins Wasser eingetaucht und auf den

704 Insofern muß die These von Mertens, der Erzähler sei "im Legendar eliminiert" (Verslegende und Prosalegendar [= Anm. 141], S. 270), differenziert werden.

705 Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendarie (= Anm. 463). S. 283.

706 Vgl. Rosenfeld: Der hl. Christophorus (= Anm. 103). S. 486f., S. 490.- Vgl. auch oben den Abschnitt 1.1.3. des II. Hauptteils.

Namen Christ-Offerus getauft (fol. 122ra)⁷⁰⁷ - ein Motiv, das in der 'Legenda aurea' ganz fehlt. Der Name *Offerus* konnte ja im Gegensatz zu *Reprobis* sehr gut auch volksetymologisch einfach als die eine Hälfte des Namens *Christophorus* verstanden und im Zusammenhang mit dem sprechenden Bild von der Taufe durch den Herrn und Paten Jesus Christus, der den Namen zum Ganzen vervollständigt, als Geburt des ganzen Menschen im Glauben sogar geistlich interpretiert werden. Auf diesen auch für Laien spontan evidenten Sinnzusammenhang hat der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' zweifellos gesetzt, wenngleich er es wie üblich nicht durch seine eigenen Worte, sondern durch die Quellenkombination kundtut. Während also Jacobus de Voragine bzw. der 'Passional'-Dichter der 'populären', in der traditionellen *passio* ursprünglich fehlenden Christusträgersgeschichte nur insofern folgt, als sie nicht in direkten Widerspruch zur gelehrten Überlieferung gerät, während die elsässische Übersetzung der 'Legenda aurea' das gelehrte Relikt des Namens *Reprobis* lediglich tilgt, sich ansonsten aber strikt an die lateinische Vorlage hält,⁷⁰⁸ paßt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' seine Vorlage der genuin volkssprachlichen Tradition an. Er korrigiert hier nicht nach der *veritas latina*, sondern - ein zumal in der Legendarliteratur bemerkenswerter Befund - er korrigiert nach der *veritas laica*!

Die *Georgslegende* schließlich ist im Gegensatz zur Margareten- und Christophoruslegende nicht auf das 'Passional' als Hauptvorlage zurückzuführen, sondern auf eine volkssprachliche Einzellegende: auf Reinbots 'Georg', neben dem das 'Passional' als Zusatzquelle fungiert - freilich nicht nur für den bei Reinbot noch fehlenden Drachenkampf.⁷⁰⁹ Schon die Tatsache als solche, daß eine so umfangreiche und so hochgradig rhetorisch bzw. höfisch stilisierte Version wie Reinbots Dichtung⁷¹⁰ zugrundegelegt wurde, obwohl ja auch die Legendarfassung des 'Passionals' zur Verfügung stand, signalisiert noch

707 Vgl. (Hs. 01) fol. 122ra:

Vnd trukt daz kint Offerum vnter daz wasser vnd sprach zu im: > [...] Ich tauf dich in meinem vater vnd in seinem sun, in mir, vnd in dem heiligen gaist. Vor haistu Offerus, so scholt du nu Cristoferus nach mir haiszen [...]. <

708 Vgl. oben S. 262.

709 So Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 280.

710 Zu Reinbots 'Georg' vgl. oben den Abschnitt 1.1.4 im II. Hauptteil.- Zitiergrundlage ist die Ausgabe von Kraus (= Anm. 135).

deutlicher als die bisherigen Textbeispiele, mit welchem Aufwand hier ein Verfasser am Werk war, dem es - wie sehr das Ergebnis seiner Arbeit im Vergleich zur Vorlage nivelliert wirken mag⁷¹¹ - keineswegs allein darauf ankam, mit möglichst rascher Hand möglichst viele Legenden zu prosifizieren und auf das für die Tischlesung geeignete Format zurechtzustutzen. Deshalb ist es auch im Fall der Georgslegende aufschlußreich, einen genaueren Blick auf die durchaus planvolle Quellenkombination zu werfen.

Der Verfasser folgt zunächst seinem Gewährsmann Reinbot bis zur Tugendburgallegorie (vv. 5751ff.), die er als ein dem Typ der *abbreviatio* ohnehin fremdes Element übergeht ([Hs. 01] fol. 15vb). Da sich bei Reinbot an die lange Allegorie nur mehr der letzte Dialog zwischen dem Heiden Dacian und Georg sowie die daraus resultierende Hinrichtung des Heiligen angeschlossen hätten, nimmt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' diese Stelle zum Anlaß, um zur Georgslegende des 'Passionals' überzuwechseln. Er reproduziert dabei neben dem Drachenkampf auch alle anderen Elemente der im 'Passional' erzählten Geschichte - d.h. insbesondere wunderbare Errettungen des immer wieder aufs neue gefolterten Heiligen bis hin zum endgültigen Blutzugnis -, die bei Reinbot fehlen. Auf die Vermeidung von Widersprüchen bzw. Wiederholungen achtet er dabei sehr genau.⁷¹² Zudem läßt sich dieser 'Nachtrag' auf die vorher noch im Anschluß an Reinbot (vv. 4701-04, 4716-20, 4861-66) erzählte Prophezeiung der sterbenden Alexandrina beziehen, Georg werde nach dem Willen Gottes "noch sibenthalb jar" am Leben bleiben (fol. 14rb, 14va), und somit als keineswegs unmotivierter narrative Ausfüllung dieser Frist verstehen.

Eine der Hauptfunktionen dieser Quellenkombination liegt auf der Hand: Ähnlich wie es sich schon bei der Margaretenlegende andeutete, strebte der Verfasser danach, möglichst viel von dem zusammenzustellen und plausibel anzuordnen, was über den Heiligen bekannt war. Keiner der Adressaten sollte womöglich Vertrautes missen; eher sollte man Neues

⁷¹¹ Vgl. Mertens: Verslegende und Prosalegendar (= Anm. 141). S. 274-77.

⁷¹² So fehlt die Szene, in der sich der schon längst als Held bekannte Georg bei Dacian vorstellt ([Hs. 01] fol. 16vb zu 'Passional' S. 260/vv. 9-33). Die Radfolter, die im Anschluß an Reinbot schon erzählt worden ist, bleibt beiseite (fol. 17ra/rb zu 'Passional' S. 261/vv. 61-83). Gleiches gilt für alles, was mit der Kaiserin zusammenhängt (fol. 17va zu 'Passional' S. 263/v. 58 - S. 264/v. 57), da sie ja in 'Der Heiligen Leben' bereits als Märtyrerin gestorben ist.

erfahren. Um eine kritisch-gelehrte Sichtung ging es nicht. So, wie bei der Margaretenlegende die Zusätze aus anderen Quellen aber auch dazu dienten, über bloßes Fakteninteresse hinaus den Mechanismus von Bitte und Erhörung zu demonstrieren, dient in der Georgslegende die Zahl der Rettungswunder, die durch den Heiligen bzw. an ihm selbst gewirkt werden, ebenfalls dazu, dem Publikum die Paradigmatizität der Wunder und die Helferfunktion Gottes bzw. des Heiligen um so nachdrücklicher zu suggerieren. Der Mechanismus von Bitte und Erhörung tritt ja zudem deshalb besonders deutlich hervor, weil der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' tatsächlich konsequent die Charakteristika nivelliert, die seinen Vorlagen eigneten und die Legendenvermittlung auf andere, spezifischere Interessen hin perspektivierten. So tritt denn auch Georg von Anfang an weder wie bei Reinbot als höfisch stilisierter *miles christianus* auf, in dem sich eine exklusive adlige Religionsgemeinschaft selbst feiert,⁷¹³ noch als Schutzherr der Kreuzfahrer wie im 'Passional', das ursprünglich wohl für den in der Kreuzzugsbewegung verankerten Deutschen Orden gedacht war.⁷¹⁴ In 'Der Heiligen Leben' wird Georg vielmehr als "ain hailiger guter mensch" vorgestellt, der wie alle Heiligen des Legendars Gott "liep" hatte (fol. 8va u.ö.) und dem deshalb Gott und "die lieben engel" (fol. 14rb u.ö.) stets hilfreich zur Seite stehen - ganz so, wie es auch den eigenen Sehnsüchten des Publikums innerhalb und außerhalb des klösterlichen Kommunikationsraumes entsprochen haben dürfte.

Betrachtet man die Beispiele der Märtyrерlegenden aus 'Der Heiligen Leben' insgesamt, so ergibt sich folgendes Bild: Alle drei Fälle zeigten, wie durchdacht der Verfasser von dem Verfahren der Quellenkombination Gebrauch machte. Daß er sich, soweit man aus der relativ schmalen fragmentarischen Grundlage des sog. 'Bamberger Legendars' schließen kann, zunächst eine noch ganz auf 'Passional' und 'Märterbuch' konzentrierte Ausgangsbasis schuf, wird deshalb nur allzu verständlich.⁷¹⁵

Als einer der Gründe für diese Quellenkombination läßt sich eine zumindest tendenziell enzyklopädische Intention ansehen, die sich nicht

⁷¹³ Vgl. oben den Abschnitt II.1.1.4. (bes. S. 141-44).

⁷¹⁴ Vgl. oben S. 227f.

⁷¹⁵ Die mit der Intensität der Benutzung zusätzlicher, über 'Passional' und 'Märterbuch' hinausgehender Quellen notwendig verbundene und für den Verfasser vorhersehbare lange Dauer der Fertigstellung von 'Der Heiligen Leben' könnte auch der Grund dafür sein, daß das sog. 'Bamberger Legendar' eine durchaus sorgfältige, mit farbigen Initialen versehene Abschrift erhielt, obwohl es ja an sich nur als eine erste Rohfassung gedacht gewesen sein dürfte.

nur in dem umfangreichen Corpusbestand des Werkes als ganzes, sondern ebenso in den einzelnen Legenden selbst spiegelt. Die Präferenz für volkssprachliche Quellen erklärt sich zwar zum Teil sicherlich daraus, daß sie dem Verfasser "zeitsparende Formulierungshilfen" boten.⁷¹⁶ Gerade das Beispiel der Christophoruslegende belegte aber, daß es ihm zudem tatsächlich darum ging, schon durch die Quellenwahl spezifisch laikalen Bedürfnissen auch substantiell entgegenzukommen. Die These von einem reinen Fakteninteresse als Kompensation für die Entrhetorisierung⁷¹⁷ greift daher ebenso zu kurz wie der bloße Hinweis auf die mit der Gebrauchssituation der Tischlesung verbundene Notwendigkeit zur Abbreviation.⁷¹⁸ Sicherlich ist in einem Text, der diese Zweckbestimmung abdecken wollte, kein Platz für ausgreifende Deskriptionen, aufwendig gefeilte Redeteile oder lange Kommentare. Und zweifellos kam es dem Verfasser mehr darauf an, 'Stoff' zu bieten, als darauf, die einzelnen Elemente der Geschichte detailliert auszubreiten. Gleichwohl manifestiert sich v.a. in der Art und Weise, wie die Quellen kombiniert werden, ein Vermittlungsziel, das über die geschehensorientierte Reduktion allein noch hinausgeht und gerade deshalb um so suggestiver wirkt, weil sich der Verfasser ganz hinter seinem Quellenmosaik verbirgt: Wer Gott bittet, wer die durch ihr belohntes Gottvertrauen exemplarischen heiligen Helfer anruft, der wird erhört werden. Gott und die Heiligen zu lieben, fällt unter dieser eher den Lohn als den Dienst profilierenden Prämisse in der Tat nicht allzu schwer.⁷¹⁹ Die emotionale Nähe zu den Heiligen, die nicht zuletzt durch die programmatisch einfache, auf gleichsam kindliche Vertrautheit abzielende Sprache unterstützt wird,⁷²⁰ ist erkaufte um den Preis der Verharmlosung. Hierin kann man die eigentliche Reduktion sehen.

Dieses erste, anhand ausgewählter Märtyrерlegenden gewonnene Bild gilt es, am Beispiel von Bekennerlegenden zu verifizieren bzw. zu

716 Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legende (= Anm. 463). S. 273.

717 Vgl. Mertens: Verslegende und Prosalegendar (= Anm. 141) S. 277.

718 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legende (= Anm. 463). S. 272.

719 Zumal dort, wo die Vorlage Anhaltspunkte dafür gibt, auch eindringlich demonstriert wird, was jene zu gewärtigen haben, die Gott und die Heiligen nicht lieben (vgl. das oben im Abschnitt 2.2.3. des I. Hauptteils vorgestellte Beispiel der Remigiuslegende).

720 Vgl. auch die gelegentliche Einführung von Diminutivformen: In der Georgslegende z.B. wird der Drache "künleichen" mit dem "gürtelein" gebunden ([Hs. 01] fol. 16rb im Gegensatz zum 'Passional' S. 257/v. 10).

konturieren, um so auch das Erfolgsrezept von 'Der Heiligen Leben' noch näher präzisieren zu können.

2.1.2.2.2. Bekennerlegenden

Die Untersuchung der Bekennerlegenden stützt sich auf die Silvester-, die Aegidius-, die Alexius- und Franziskuslegende. Aus unserer exemplarischen Bekennerreihe ist zwar ebenfalls Servatius in 'Der Heiligen Leben' vertreten; seine Legende entzieht sich aber dem Vergleich mit der Vorlage, da diese ähnlich wie in der 'Elsässischen Legenda aurea' auch hier unbekannt bleibt.⁷²¹

Die *Silvesterlegende* geht auf das 'Passional' (S. 62/v.1 - S. 93/v. 13) zurück. Daß sich die Einarbeitung zusätzlicher Quellen auf das dem 'Märterbuch' (v. 27989) entnommene Detail vom engelsgleichen Antlitz des Heiligen zu Beginn der Legende beschränkt ([Hs. F1] fol. 234va),⁷²² liegt vermutlich am Schwierigkeitsgrad und am Umfang, der die Silvesterlegende mit ihrem Religionsdisput nicht nur im 'Passional', sondern auch in den anderen volkssprachlichen wie lateinischen Legendaren bei aller Abbreviation fast immer zu den längsten Texten gehören läßt. Eine Ausnahme bildet das 'Märterbuch', das den Religionsdisput zwar als Tatsache kurz nennt, aber nicht ausführt.⁷²³ Deshalb ist es immerhin bemerkenswert, daß der Verfasser von 'Der Heiligen Leben', dem der Ruf naheilt, bloß an der Reduzierung auf die *summa facti* interessiert zu sein, gerade hier nicht die kürzere Version des 'Märterbuchs' seiner Bearbeitung zugrundelegte, sondern die des

⁷²¹ Vgl. oben S. 266. - Daß zumindest eine der Quellen der Servatiuslegende in 'Der Heiligen Leben' eine lateinische gewesen sein dürfte, legen einige auffällige Spuren von Stilfiguren, etwa der *exclamatio*, nahe, die speziell in der lateinischen Hagiographie beliebt waren, in 'Der Heiligen Leben' aber ansonsten kaum begegnen (vgl. etwa [Hs. 01] fol. 45va: "Ach, sÿsser got, wi manig mensch vnd wi manig stat der ainen stat Tvngria engelten müsten!"). An anderen Stellen deuten hingegen Erzählereinwürfe wie "N^o hört vnd merkt" (fol. 45vb) bzw. "n^o merkt" (fol. 49va, 49vb), die ihrerseits in den anderen Legenden des Werkes äußerst selten sind, auf eine offenbar volkssprachliche Quelle hin.

⁷²² Das 'Passional' spricht dagegen nur an späterer Stelle einmal von einem "liebliche[n] antlitze" (S. 64/v. 55). Die 'Legenda aurea' erwähnt zwar ebenfalls den "aspectus angelicus" des Heiligen, aber im Unterschied zum 'Märterbuch' und zu 'Der Heiligen Leben' erst im Zusammenhang mit Silvesters Aufstieg zum Papst (Graesse S. 70).

⁷²³ Vgl. oben S. 240.

'Passionals'. Ob es ihm wirklich darum ging, die theologische Substanz des Religionsdisputs zu bewahren, erscheint mir freilich zweifelhaft, wenngleich in der Tat kaum größere Kürzungen begegnen. Man wird vielmehr an das schon bei den Märtyrerlegenden beobachtete Streben denken, möglichst viel von dem, was über einen Heiligen bekannt ist, zusammenzustellen. Und der Religionsdisput gehörte nun einmal zum erwarteten Standardrepertoire der Silvesterlegende. Darüber hinaus aber konnte der Religionsdisput, bei dem sich elf- bzw. zwölfmal hintereinander der christliche Glaube gegen alle Angriffe durchsetzt, auch als Bestandteil des Plädoyers für Gottvertrauen fungieren, das schon an den Märtyrerlegenden zu beobachten war und das hier Silvester selbst thematisiert, wenn die Christen stärkt:

ir schult euch nicht furchten, wann under (!) herre ist mit vns vnd hilf vns.

Unterstützt wird diese Beruhigungsstrategie noch dadurch, daß der Verfasser konsequent all jene Diskursmerkmale beseitigt, mit denen der 'Passional'-Dichter, der sich ja auch vermutlich an den Deutschen Orden und nicht an Klosterfrauen oder an ein allgemeines städtisches Laienpublikum wandte, den Religionsdisput zu einer kämpferisch-kriegerischen Auseinandersetzung stilisiert: In 'Der Heiligen Leben' siegt Silvester in schöner Regelmäßigkeit mit Gottes Hilfe quasi wie von selbst.

Die *Aegidiuslegende* beruht ebenfalls auf dem 'Passional' (S. 453/v.1 - S. 457/v.86), macht aber im Unterschied zur Silvesterlegende wieder intensiver von der Strategie der Quellenkombination Gebrauch. Der Verfasser arbeitet hier nicht nur "einige Mirakel" ein,⁷²⁴ die im 'Passional' fehlen, im 'Märterbuch' aber berichtet werden, sondern ebenfalls die vom 'Passional'-Dichter übergangene Karlsepisode (fol. 208va - 208vb).⁷²⁵ Daß gerade die berühmte Beichte Karls d. Gr. in einem Werk nicht fehlen durfte, das einen tendenziell enzyklopädischen Anspruch auch in der Mikrostruktur der einzelnen Legenden erhob, versteht sich von selbst. Indem der im 'Passional' namenlose König (d.i. Flavius), der Aegidius im Wald entdeckt, mit Karl d. Gr. gleichgesetzt wird ([Hs. 01] fol. 208ra-208va),

⁷²⁴ Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 286.

⁷²⁵ Vgl. dazu im 'Märterbuch' vv. 18897-960.

gestaltet sich die Eingliederung der Episode um so einfacher.⁷²⁶ Das kurze Wiederauferweckungswunder, das Aegidius nach seiner Entdeckung durch den König als Abt wirkt ('Passional' S. 457/vv. 28-32), nimmt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' zum Anlaß, um im Sinn einer paradigmatischen Reihe die schon erwähnten zusätzlichen Mirakel daran anzuschließen (fol. 208vb), die im 'Märterbuch' teils an früherer, teils erst an späterer Stelle begegnen.⁷²⁷ Auf diese Weise wird der Verfasser zum einen der enzyklopädischen Tendenz gerecht; zum anderen erlaubt es ihm die Vervielfältigung des Einzelbeispiels zur längeren Beispielreihe, den Mechanismus zwischen dem Gebet des Heiligen und der sich im Wunder manifestierenden Gebeterhörung noch nachdrücklicher zu suggerieren. Ähnliches war schon bei der Georgslegende zu beobachten, nur knüpften sich dort die Wunder entsprechend den morphologischen Gegebenheiten der Märtyrergeschichten v.a. an die Folterreihe an.

Noch intensiver als die Aegidiuslegende ist die *Alexiuslegende* von der Strategie der Quellenkombination geprägt. Drei Vorlagen gingen in sie ein:⁷²⁸ der mhd. 'Alexius A',⁷²⁹ das 'Märterbuch' (vv. 18287-704) und eine weitere Quelle, die zusätzliche, teilweise sonst nicht bekannte Details liefert wie das vom Küster, der Alexius mitsamt den anderen Armen zunächst aus der Kirche aussperrt ([Hs. 01] fol. 105rb). Insbesondere der 'Alexius A' und das 'Märterbuch' aber sind mosaikhaft und klar durchdacht ineinandergearbeitet.

Zu Beginn (fol. 104va-104vb) legt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' den 'Alexius A' (vv. 13-186) zugrunde, der anders als in den meisten übrigen Versionen der Legende eine kleine Elternvorgeschichte bietet. Beim Bericht von der Hochzeit und der keuschen Trennung im Brautgemach (fol. 104vb-105ra) führt der Verfasser im Gegensatz zum

726 Daß hier die beiden Herrscherfiguren zu einer einzigen verschmolzen sind, dürfte nicht auf einem Irrtum des Verfassers beruhen, sondern tatsächlich auf dem Streben nach einer klareren Disposition der *histoire*. Das 'Märterbuch', die zweite Hauptquelle, nennt nämlich anders als das 'Passional' sehr wohl den Namen Flavius (v. 18807) und differenziert so ganz eindeutig zwischen dem 'Entdecker' des Aegidius und Karl d. Gr.

727 Vgl. die Abwendung der Hungersnot ([Hs. 01] fol. 208vb) nach vv. 18779-92 des 'Märterbuchs', die zweite Totenerweckung (fol. 208vb) nach vv. 18968-74, die Heilung des Gayo (fol. 208vb) nach vv. 19007-10.

728 Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (=Anm. 463). S. 282f.

729 Zum 'Alexius A' vgl. oben den Abschnitt 1.2.2.2. im II. Hauptteil.- Zitiert wird nach der Ausgabe von Eis (=Anm. 365).

'Alexius A' die Braut mit dem Namen Sabina, dem spezifischen Markenzeichen des 'Märterbuchs',⁷³⁰ ein, und zwar deshalb, um gezielt bereits hier den ebenfalls für das 'Märterbuch' (vv. 18555-636) charakteristischen Schlußteil über Sabinas Leben bis zu ihrem Heimgang und ihrer Vereinigung mit Alexius im Grab vorzubereiten (fol. 106vb-107ra). Wenn der Verfasser gleichwohl bis zum Tod des Alexius ansonsten im wesentlichen dem 'Alexius A' und nicht dem 'Märterbuch' folgt, so liegt dies daran, daß letzteres eine Reihe von Details nicht enthält, die der 'Alexius A' bietet: das bekannte Kerzengleichnis im Abschiedsgespräch während der Hochzeitsnacht (vv. 252-61 zu fol. 104vb-105ra), die Suche der von den trauernden Eltern ausgesandten Boten (vv. 329-430 zu fol. 105ra-105rb) und v.a. den emotionalisierenden Dialog zwischen der liebevollen Braut und dem von ihr nicht erkannten Bettler Alexius (vv. 609-66 zu fol. 105vb - 106ra). In diesem Sinn ergänzt der Verfasser auch die Nachgeschichte über Sabina, die auf dem 'Märterbuch' fußt, um die dem 'Alexius A' (vv. 1128-35) entstammende Umarmungsgeste, mit der der tote Alexius seine Braut im Grab begrüßt (fol. 107ra).

Nach dieser Quellenanalyse liegt das Konzept des Verfassers auf der Hand: Er wählte unter den ihm vorliegenden Fassungen der Legende jeweils diejenige aus, die für einen bestimmten Teil der Geschichte die meisten Daten enthielt, um sie dann durch zusätzliche Motive aus anderen Versionen noch weiter anzureichern. Das war, mehr oder weniger ausgeprägt, bei fast allen bisher untersuchten Beispielen zu konstatieren. Und ähnlich wie in diesen Texten findet auch in der Alexiuslegende die enzyklopädische Tendenz dort ihre Grenze, wo sie tatsächlich zur Faktensammelei würde. Worauf es dem Verfasser hier offensichtlich ankommt, sind zum einen Daten, die auch katechetisch besetzbar sind, etwa die Belehrung des unbarmherzigen Küsters oder das Kerzengleichnis über die Vergänglichkeit, und zum anderen Daten, die dazu beitragen, die affektive Nähe zu dem 'lieben' Heiligen und seiner 'lieben' Braut zu befördern - sei es um den Preis einer Verniedlichung des Asketendaseins, das Alexius in dem "claine[n] gemechlein" (fol. 105va) vor seinem Elternhaus führt. An welchen geographischen Stationen die Schiffsreise des Heiligen von Pisa nach Laodikeia vorbeiführt, interessiert dagegen kaum; hier verläßt denn auch die Alexiuslegende in 'Der Heiligen Leben'

⁷³⁰ Vgl. oben S. 245.

(fol. 105ra) den 'Alexius A' (vv. 431-59), der gerade an dieser Stelle besonders ausführlich ist.⁷³¹

Die Franziskuslegende schließlich folgt ähnlich wie die Silvesterlegende zwar nur einer einzigen Vorlage, nämlich dem 'Passional' (S. 514/v.1 - S. 530/v.36).⁷³² Sie zählt ja ebenso wie die Silvesterlegende zu den längsten Legenden des 'Passionals', ist außerdem im 'Märterbuch', der zweiten Hauptquelle, nicht enthalten,⁷³³ und der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' legte ohnehin den Akzent stärker auf Dominicus, seinen und seiner Mitschwester Ordensgründer, dessen Legende sich dementsprechend ganz besonders umfangreich gestaltet und auf einer ordensspezifischen Vorlage beruht.⁷³⁴ Dennoch kann gerade die Franziskuslegende am Ende unserer Beispielreihe noch einmal ein bezeichnendes Licht auf die bearbeitungs- und vermittlungsstrategische Eigenart von 'Der Heiligen Leben' werfen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die markante Differenz zur 'Elsässischen Legenda aurea'.

Das 'Passional' hatte sich, wie oben festgestellt,⁷³⁵ bei der Franziskuslegende in besonderer Weise um eine spirituelle Vertiefung gegenüber der 'Legenda aurea' bemüht. Nicht von ungefähr betreffen die Kürzungen, die der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' vornimmt, häufig jene Passagen, in denen der 'Passional'-Dichter im Sinne seiner Zielsetzung über die 'Legenda aurea' hinausging: Abgesehen vom Prolog ('Passional' S. 514/v. 1 - S. 515/v. 60) und von den Kommentaren des Erzählers⁷³⁶ fehlen u.a. die geistliche Auslegung des *ecclesia*-Begriffs (S. 516/vv. 58-83 zu ([Hs. F1] fol. 32ra), die Flügelallegorie (S. 518/v. 88 - S. 519/v. 7 zu fol. 32va) oder das für die Kreuzesmystik des Heiligen

⁷³¹ Die Tatsache, daß der 'Alexius A' bzw. seine im 'Magnum Legendarium Austriacum' überlieferte lateinische Vorlage mit den geographischen Angaben und den Ausführungen zur Reise von den sonst bekannten Versionen abweicht, mag vielleicht dazu beigetragen haben, daß sich der Verfasser hier nicht anschloß. Insgesamt freilich spielen 'historisch-kritische' Erwägungen allenfalls eine sehr untergeordnete Rolle.

⁷³² Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 287.

⁷³³ Vgl. oben S. 245.

⁷³⁴ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 284.

⁷³⁵ Vgl. oben S. 231f.

⁷³⁶ Vgl. etwa folgende Plusstellen im 'Passional': S. 519/v. 96 - S. 520/v. 17, S. 526/v. 84 - S. 527/v. 2, S. 532/v. 93 - S. 533/vv. 16-19, S. 543/v. 94 - S. 535/v. 3.

signifikante, ins Oxymoron von der "bittern suzekeit" mündende Gebet bei der Stigmatisation (S. 530/vv. 48-57).⁷³⁷

Die Reduzierung ist zunächst tatsächlich ein Beleg für den vielzitierten legendartypischen Zug zur Vereinfachung und zur Entrhetorisierung. Freilich verbindet sich diese Reduzierung auch mit einem neuen, ganz spezifischen Vermittlungsgestus, der die Fassung von 'Der Heiligen Leben' grundsätzlich von der Vorlage unterscheidet. Ein instruktives Beispiel dafür bildet die Auseinandersetzung des Heiligen mit seinem Vater. Während der 'Passional'-Dichter an dem Befehl des Vaters, Franziskus zu schlagen, in erster Linie die "unvuge", also den Verstoß gegen den standesgemäßen Verhaltenskodex, profiliert (S. 517/vv. 39-42), hebt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' im Sinne seiner allgemeinen Emotionalisierungsstrategie statt dessen besonders die Intensität der Züchtigung und des Liebesentzugs hervor: Der Vater, der ehemals den Sohn "gar lieb" hatte (fol. 31vb), läßt ihn in unerbittlichem Zorn "greulichen" schlagen (fol. 32ra). Und wo das 'Passional' ausführlich und in einem geradezu hymnischen Höhenflug schildert, daß die Züchtigung dem Heiligen "unnahen" ging, weil er, vom Feuer der vollendeten Gottesminne erfüllt, zu jener "vreude" strebte, "die vleischlich ouge nie gesach,/ noch mundes zunge vollen sprach" (S. 517/vv. 67-83), rücken in 'Der Heiligen Leben' statt dessen die einfachen, aus dem Gedanken von der gemeinsamen Kindschaft Gottes gespeisten Worte des Heiligen in eine vertraute Nähe (fol. 32rb):

das acht sant franciscus gar klain,
wan er wolt lieber gots kint sein.

Die Differenz zwischen dem 'Passional', das hier zum Heiligen und zu Gott emporblickt, und 'Der Heiligen Leben', das den Heiligen nicht ohne verniedlichende Emotionalisierung zum Publikum heranholt, könnte deutlicher nicht sein. Gleiches gilt aber ebenfalls für die Differenz zwischen 'Der Heiligen Leben' und der 'Elsässischen Legenda aurea', die, wie oben festgestellt, im Zuge ihres eher sachbezogenen und konzentrierten Vermittlungsstils gerade emotionalisierungssträchtige Details in den Hintergrund treten läßt.⁷³⁸ Nicht von ungefähr ist es u.a. eben die

⁷³⁷ Lediglich der Erzähler erwähnt kurz die "pitterkait" ([Hs. F1] fol. 36rb), die Franziskus empfunden habe. Das Oxymoron - und damit die spirituelle Quintessenz - wird also beseitigt.

⁷³⁸ Vgl. oben S. 267.

Auseinandersetzung mit dem Vater, die noch über die Vorlage hinaus verknüpft und damit 'versachlicht' wird.⁷³⁹ Deshalb verzichtet der elsässische Übersetzer der 'Legenda aurea' allgemein auch darauf, den Mechanismus von Bitte und himmlischer Erhöhung zusätzlich zu profilieren, auf den in 'Der Heiligen Leben' ja das stark von Versorgungs- und Konsumdenken geprägte Plädoyer für Gottvertrauen gründet. Den heiligen Franziskus läßt der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' dementsprechend im Gegensatz zur Vorlage ('Passional' S. 516/vv. 34-43) und zur sonstigen Tradition überhaupt vor dem Kreuzbild Gott darum bitten, ihm einen Weg zu zeigen, der "jm loblich wer vnd jm vnd allen menschen nuczlich wer" (fol. 32ra). Franziskus selbst konsumiert hier Gott wie eine Heilsapotheke, die in der Folge ihre 'Nützlichkeit' ja durch die vielen Mirakel an ihm und durch ihn tatsächlich zur Genüge beweist. Der von der Hoffnung auf Gratifikation unabhängige Aspekt selbstlosen Dienstes tritt demgegenüber völlig zurück. Daß diese Haltung ganz und gar nicht dem historischen Franziskus gemäß ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Der authentische, franziskanische Text des Gebetes, das der Heilige vor dem Kreuzbild in S. Damiano gesprochen habe, konzentriert sich ausschließlich auf die Erfüllung von Gottes "sanctum et verax m a n d a t u m".⁷⁴⁰ Um so deutlicher tritt aber vor diesem Hintergrund die Tendenz in der Franziskuslegende von 'Der Heiligen Leben' hervor, die für das ganze Legendar charakteristisch ist.

Betrachtet man die Textbeispiele aus 'Der Heiligen Leben' insgesamt, so haben sie, wenngleich es sich nur um eine stichprobenartige Auswahl handelt, v.a. eines gezeigt: den reflektierten Umgang mit den Vorlagen. Der Verfasser benutzte volkssprachliche (Vers-)Quellen zumindest nicht ausschließlich als bloße Formulierungshilfen, sondern setzte auch eigene Akzente. Nicht bei jeder, aber bei der Mehrzahl der hier untersuchten Legenden arbeitete er trotz aller Reduktion in einem teilweise sehr aufwendigen Mosaikverfahren sogar mehrere Quellen ineinander. Das Ergebnis dieser Arbeit ist, wie immer man es heute literarisch und theologisch bewerten mag, Ausdruck eines gezielten Programms, das sich einfach resümieren läßt: Die Legenden sollen möglichst nachdrücklich 'dokumentieren', daß Gott die Menschen "gar lieb" hat und daß er - um in

739 Vgl. in der 'Elsässischen Legenda aurea' S. 666/Z. 3f. (zu Graesse S. 663f.).

740 'Oratio ante crucifixum dicta'. Zitiert nach Eßer: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi (= Anm. 437). S. 356 (Hervorh. im Zitat von mir).

der Diktion des Werkes zu bleiben - für jeden, der ihn und seine heiligen Helfer "lieb" hat, stets mit Beistand und Trost abrufbereit ist. Der Verfasser von 'Der Heiligen Leben' wählt also eine Katechesestrategie, die nicht auf Paränese und Didaxe setzt, die weder im geistlichen Sinn noch im Hinblick auf lebenspraktische Konsequenzen fordernd wirkt, sondern an tiefe, 'kindliche' Sehnsüchte nach Schutz und Geborgenheit appelliert.

Man kann diese Strategie mit einer in der Tat ja von Erfolg gekrönten Popularisierungsintention des Verfassers in Zusammenhang bringen. Darüber hinaus aber berührt sich die - das möchte ich nochmals betonen - bewußt kalkulierte und nicht etwa automatisch aus einer sog. spätzeitlichen Verrohung im Umgang mit Literatur hervorgegangene 'Einfachheit' auch mit dem, was man in der Forschung zum Prosaroman des 15. und 16. Jahrhunderts Streben nach "allgemeiner, von besonderen Situationen oder sozialen Kontexten unabhängiger Verständigung"⁷⁴¹ genannt und in Zusammenhang mit der Anonymisierung des spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Literaturmarkts gebracht hat. Dieses Streben nach "Verständnissicherung"⁷⁴² manifestiert sich beim Prosaroman zumindest teilweise auf eine dem Prosalegendar 'Der Heiligen Leben' durchaus ähnliche Art: etwa in der Bevorzugung einer klaren Disposition des Geschehens, in der Vorliebe für holzschnittartig verdeutlichte Kontraste oder in dem Appell "an elementarste menschliche Erfahrungen [...], die den Rezipienten unabhängig von einem besonderen Vorverständnis Nachvollzug ermöglichen".⁷⁴³ Daß 'Der Heiligen Leben' wahrscheinlich zunächst v.a. für die Nürnberger Dominikanerinnen gedacht war, ändert nichts daran, daß der geistliche Verfasser ganz ähnlich wie die ihm zeitgenössischen Autoren von Erzählliteratur allgemein angesichts der zunehmenden Durchlässigkeit des Literaturbetriebs von vornherein mit einer anonymen Öffentlichkeit und demzufolge mit einer Generalisierung des Gebrauchs konfrontiert war.⁷⁴⁴ Die Notwendigkeit der "Verständnissicherung" und der dadurch bedingte Verzicht auf jede sprachliche wie substantielle Komplexität aber drängten sich dort, wo es wie in 'Der Heiligen Leben' um Religion und Glauben geht,

⁷⁴¹ Vgl. J.-D. Müller: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. Perspektiven der Forschung. In: IASL. 1. Sonderheft (Forschungsreferate). 1985. S. 54.

⁷⁴² Vgl. dazu Müller: Volksbuch/Prosaroman (= Anm. 741). S. 50-61.

⁷⁴³ Müller: Volksbuch/Prosaroman (= Anm. 741). S. 60f.

⁷⁴⁴ Vgl. Müller: Volksbuch/Prosaroman (= Anm. 741). S. 55-57.

begreiflicherweise noch mehr auf als etwa beim Prosaroman. Zudem konnte sich freilich mit dem seelsorgerischen Aspekt auch die Absicht verbinden, klerikale Wissens- und Statusgrenzen gegenüber den Laien zu wahren,⁷⁴⁵ gerade indem man sich, strategisch geschickt, 'populär' gab. 'Der Heiligen Leben' konnte also gleichzeitig dem klerikalen Eigeninteresse dienen und die neuen, durch den Buchdruck auch technisch noch weiter geförderten Verbreitungsmöglichkeiten effizient nutzen.

Daß das Werk als 'Summe' nicht nur eine große Zahl von Legenden enthielt und eine noch weitaus größere Zahl an Quellen verarbeitete, sondern aufgrund eines großzügig gefaßten Legendenbegriffes auch ein besonders breit gestreutes Textspektrum anbot, in dem z.B. Quellen wie Hartmanns 'Gregorius'⁷⁴⁶ oder der 'Münchener Oswald'⁷⁴⁷ mit einbezogen sind, trug sicherlich noch zusätzlich zum Erfolg bei. So konnte dieses Legendar als Nachschlagewerk bzw. als Textgrundlage zur Exzerpierung oder zur Weiterverarbeitung durchaus heterogene Interessen befriedigen: Beispielsweise ließen sich manche Laien wegen der attraktiven, aus dem üblichen Muster herausfallenden Geschichte speziell die 'Gregorius'-Bearbeitung, den 'Oswald' und die Alexiuslegende aus 'Der Heiligen Leben' zusammenstellen;⁷⁴⁸ im Gegensatz dazu wählte Jakob Mennel, der im Auftrag von Kaiser Maximilian I. genealogische Forschungen betrieb, Legenden nach dem Kriterium der Verwandtschaft der Heiligen mit den Habsburgern aus 'Der Heiligen Leben' aus und benutzte sie als Grundlage für seine tendenziell rehistorisierende Bearbeitung im 'Habsburger Heiligenbuch';⁷⁴⁹ in der sog. 'Redaktion von Der Heiligen Leben' wiederum wurde das Werk insgesamt für eine Verbindung von Martyrologium und Legendar gebraucht und auf einer weiteren Redaktionsstufe den Bedürfnissen eines offenbar anspruchsvolleren klösterlichen Rezipientenkreises angepaßt.⁷⁵⁰ Daß 'Der Heiligen Leben'

⁷⁴⁵ Vgl. auch oben den Abschnitt 2.1.2. des I. Hauptteils.

⁷⁴⁶ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 288.

⁷⁴⁷ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 284.

⁷⁴⁸ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 302.

⁷⁴⁹ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 338-40.

⁷⁵⁰ Vgl. Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 315-38; vgl. auch S. 340-44 (zu Beispielen für die Interpolation von 'Der Heiligen Leben' in andere Werke).

als Legendenzyklopädie von überaus hohem Verbreitungsgrad auch zum Zielpunkt der reformatorischen Legendenpolemik werden mußte,⁷⁵¹ liegt auf der Hand, zumal es mit seinem suggestiven Appell an eine im wahrsten Sinne 'kindliche', auf Versorgung anstatt auf Verantwortung, auf Verniedlichung anstatt auf Verherrlichung gründende Glaubenshaltung ja eine willkommene Angriffsfläche bot, um Legenden als Ammen-'Märchen' zu denunzieren.

2.1.2.3. Das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' der Zisterzienserin Margaretha *dicta Regula*

Im Gegensatz zu 'Der Heiligen Leben', aber auch zur 'Elsässischen Legenda aurea' ist das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen', das die unter ihrem Beinamen *Regula* bekannte Lichtenthaler Zisterzienserin Margaretha⁷⁵² um 1460 verfaßte, nur unikal, und zwar als Autograph,

⁷⁵¹ Vgl. R. Schenda: Hieronymus Rauscher und die protestantische Legendenpolemik. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 178-259; A. Schnyder: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo* bei Luther und Cochläus. In: Archiv f. Reformationsgesch. 70 (1979). S. 122-40; vgl. auch D.-R. Moser: Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament. Berlin/New York 1977 (= Suppl.-Serie zur Fabula. Reihe B: Unters. 4). S. 85-104 (bes. S. 86-88).

⁷⁵² "Margaretha dicta regula monialis" nennt sie ein Lichtenthaler Anniversarium (vgl. P. Schindele: Zum 500. Todestag der Sr. Regula. In: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift hg. v. der Erzabtei Beuron. 54 [1978]. S. 234; vgl. auch dies.: Der Beitrag der *Lectio Divina* zur monastischen Erneuerung. In: Cistercienser Chronik 84 [1977]. S. 14).- Margaretha dürfte den Beinamen *Regula* nicht nur erhalten haben, um Verwechslungen mit anderen gleichnamige Nonnen des Klosters zu vermeiden (so Schindele: Zum 500. Todestag der Sr. Regula. S. 237), sondern auch, weil sie aufgrund ihrer Autorität als Schreib- und Lesemeisterin gleichsam 'die Regel' verkörperte (vgl. Die Handschriften von Lichtenthal. Beschrieben v. F. Heinzer u. G. Stamm. Wiesbaden 1987 [= Die Hss. d. Bad. LB in Karlsruhe XI]. S. 42 sowie G. Stamm: Artikel *Regula, Lichtenthaler Schreibmeisterin*. In: ²Vf. Bd.7.Sp. 1131).

überliefert.⁷⁵³ Der von Regula selbst stammende Titel des Werkes⁷⁵⁴ indiziert bereits, daß es sich ähnlich wie bei 'Der maget krone'⁷⁵⁵ um eine Sammlung von Legenden weiblicher Heiliger handelt. Die Tatsache, daß sich Regulas Werk anders als 'Der maget krone' ausschließlich an eine klösterliche Kommunikationsgemeinschaft richtet, genauer gesagt: an den Konvent, dem auch die Verfasserin angehörte, impliziert freilich tiefgreifende Differenzen, obwohl 'Der maget krone' und das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' fast gleichzeitig entstanden sein dürften: Der Versform in 'Der maget krone', deren Funktion oben als Lesehilfe für alphabetisierte, aber nicht unbedingt literaturbeflissene Rezipienten interpretiert wurde, steht bei Regula die Form einer durchaus anspruchsvollen, am lateinischen Vorbild geschulten Prosa gegenüber. Der gezielten Auswahl einer quantitativ überschaubaren Gruppe bekannter und als Nothelferinnen verehrter Märtyrerinnen in 'Der maget krone' steht Regulas akribisch-gelehrtes Vollständigkeitsstreben gegenüber; das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' zählt 57 Legenden,⁷⁵⁶ darunter auch Legenden von weniger bekannten Heiligen, etwa die Martinalegende, die außer in Hugos von Langenstein monumentalem Werk im deutschen Sprachraum kaum vertreten ist.⁷⁵⁷ Und im Gegensatz zu der von 'Der maget krone' und den übrigen Legendarbeispielen repräsentierten Form des Kurzlegendars schließlich basiert Regulas Legendar vielfach auf

753 Karlsruhe. Badische Landesbibliothek. Hs. L 69. Beschreibung der Hs. bei Heinzer/Stamm: *Die Handschriften von Lichtenthal* (=Anm. 752). S. 173-75. Das Werk ist noch nicht ediert (Edition der *Legende der Maria Aegyptiaca* von K. Kunze: *Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca*. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen. Berlin 1978. S. 82-87; Edition der *Pelagia-Legende* von K. Kunze: *Deutschsprachige Pelagia-Legenden des Mittelalters*. In: P. Petitmengin [Hg.]: *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*. Bd. II: *La survie dans les littératures européennes*. Paris 1984. S. 322-28).

754 Vgl. fol. 10ra, wo Regula nach dem Prolog ankündigt: "Hie vahet an daz bûch von den heiligen megden vnd frowen."

755 Vgl. oben den Abschnitt 2.1.1.3. des II. Hauptteils.

756 Vgl. Kunze: *Alemannische Legendare* (=Anm. 632). S. 33 (vgl. dazu die Korrekturen bei Heinzer/Stamm: *Die Handschriften von Lichtenthal* [=Anm. 752]. S. 173). Das Register von späterer Hand (fol. 222v-223r) stimmt nicht ganz mit dem tatsächlichen Legendenbestand überein.

757 Vgl. den spärlichen Eintrag im Legendenregister bei Williams-Krapp: *Die deutschen und niederländischen Legendare* (=Anm. 463). S. 441.

unverkürzten lateinischen Quellen⁷⁵⁸ - ein Befund, der seit dem Siegeszug der *legendae novae* nur mehr äußerst selten anzutreffen ist⁷⁵⁹ und die Ambitioniertheit der Verfasserin bei der Auswahl und bei der selbständigen Zusammenstellung der Quellen unterstreicht.

Regulas Wirken als Lesemeisterin, Autorin und Schreiberin im badischen Zisterzienserinnenkloster Lichtenthal fällt in die Spanne zwischen den fünfziger und den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts.⁷⁶⁰ Ihre Haupttätigkeit liegt in der Amtszeit der Äbtissin Elisabeth Wiest, die nachhaltig die vom Generalkapitel beschlossene Ordensreform durchzusetzen strebte.⁷⁶¹ Die Bedeutung, die in diesem Zusammenhang der Produktion von Literatur als Grundlage zukam, um den klösterlichen Tagesablauf im Wechsel von Gebet, Arbeit und *lectio* zu organisieren, verschaffte Regula große Betätigungs- und Entfaltungsmöglichkeiten. Daß Regula als Nonne, die sich an ihre Mitschwestern wandte, auch den weiblichen Heiligen einen besonderen Stellenwert zumaß, verwundert nicht. Wie gezielt sie dabei vorging, zeigt sich schon daran, daß sie im Hinblick auf ihr 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' aus der von ihr selbst angefertigten Handschrift der 'Elsässischen Legenda aurea' die meisten (Jung-)Frauenlegenden aussparte,⁷⁶² die dort dem Konzept des Kurzlegendars entsprechend allein durch eine *abbreviatio* repräsentiert gewesen wären. Die herausgehobene Stellung der (Jung-)Frauenlegenden aus dem 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' demonstriert schließlich auch ein Eintrag in der Tischleseordnung, die ihrerseits

⁷⁵⁸ Die 'Elsässische Legenda aurea', die Regula selbst abgeschrieben hat, scheint sie sehr selten benutzt zu haben, die lateinische 'Legenda aurea' etwas häufiger (vgl. Kunze: *Alemannische Legendarie* [= Anm. 632]. S. 35f.). Endgültig lassen sich Funktion und Relevanz der abbreviierten (Teil-)Quellen erst nach einer quellengeschichtlichen Analyse des gesamten Werkes beurteilen.

⁷⁵⁹ Vgl. Philippart: *Les légendiers latins* (= Anm. 473). S. 45f.

⁷⁶⁰ Vgl. Schindele: *Zum 500. Todestag der Sr. Regula* (= Anm. 752). S. 236-38.

⁷⁶¹ Vgl. Schindele: *Der Beitrag der Lectio Divina zur monastischen Erneuerung* (= Anm. 752). S. 13; dies.: *Zum 500. Todestag der Sr. Regula* (= Anm. 752). S. 235f.; dies.: *Die Abtei Lichtenthal. Ihr Verhältnis zum Cistercienserorden, zu Päpsten und Bischöfen und zum badischen Landesherrn im Laufe der Jahrhunderte*. In: *Freiburger Diözesan-Archiv* 104 (1984). S. 115-48 (bes. S. 137ff.). Vgl. auch Heinzer/Stamm: *Die Handschriften von Lichtenthal* (= Anm. 752). S. 39f. sowie F. Heinzer: *Lichtenthaler Bibliotheksgeschichte als Spiegel der Klostergeschichte*. In: *Zs. f. die Geschichte d. Oberrheins* 136 (1988). S. 45-53.

⁷⁶² Vgl. Williams-Krapp: *Die deutschen und niederländischen Legendarie* (= Anm. 463). S. 46 (Hs. St 1). Vgl. auch: *Die 'Elsässische Legenda aurea'*. Bd. I (= Anm. 631). S. XXIII, LVI, LVIII bzw. *Die 'Elsässische Legenda aurea'*. Bd. II (= Anm. 602). S. XXIII-XXXII.

zumindest teilweise von Regula geschrieben wurde:⁷⁶³ Selbst ein Apostel hat hinter einer weiblichen Heiligen zurückzutreten, wenn ihrer beider Festtage eng beieinander liegen. Die Andreaslegende etwa soll nur dann vorgelesen werden, "ob daz nit hindert S. katarinen lyden. Daz sol vor gantz uß gelesen werden."⁷⁶⁴

Die Auswirkungen dieser spezifischen Kommunikationssituation unter (Kloster-)Frauen und des dadurch bedingten, von der Verfasserin selber thematisierten vitalen Interesses an weiblichen Heiligen sind in der Folge genauer zu betrachten. Ich gehe zunächst von Prolog und Epilog aus, die als Rahmenteile die Legenden zusammenschließen und im Hinblick auf das Selbstverständnis von Verfasserin und Adressatinnen funktional präzisieren. Die Untersuchung der Legenden muß sich, zumal das Werk bislang weder ediert noch einer eingehenden Gesamtanalyse unterzogen worden ist, auf die Heiligen aus unserer Beispielreihe, d.h. auf Margarete und Martina, konzentrieren. Regulas Legendensammlung soll dabei über den Vergleich mit 'Der maget krone' hinaus auch im allgemeinen Kontext der spätmittelalterlichen Legendare situiert werden. Da Regula bei der Margareten- und bei der Martinallegende ähnlich wie viele Verfasser von Einzellegenden auf unverkürzte lateinische Vorlagen zurückgreift, erlaubt es ihr Werk überdies, eine Brücke zu den hoch- und insbesondere zu den spätmittelalterlichen Einzellegenden zu schlagen, deren Untersuchung im nachfolgenden Kapitel das Bild von der vorreformatorischen Legendenproduktion komplettieren wird.

Regulas *P r o l o g* zum 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' dient dazu, die weiblichen Heiligen als Gruppe von den übrigen Heiligen abzusetzen, um sodann die herausgehobene Position der *virginitas* argumentativ zu fundieren. Die Verfasserin stützt sich dabei auf das Bild von den vier Paradiesflüssen (2 Gn. 10-14) und auf das Bild vom blühenden, fruchtbringenden Garten aus dem Hohen Lied.

Regula ordnet zunächst den Paradiesflüssen "Physon", "Gyon" und "Tigris" die Apostel, die Märtyrer und die Bekenner zu (fol. 1vb). Der Euphrat aber, in Anlehnung an die Sapientalhymnik im Buch Sirach

⁷⁶³ Vgl. Heinzer/Stamm: Die Handschriften von Lichtenenthal (=Anm. 752). S. 41. - Schindele (Zum 500. Todestag der Sr. Regula [=Anm. 752]. S. 235) und Kunze (Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. II [=Anm. 602]. S. XXIII) wollen Regula die gesamte Tischleseordnung zuschreiben.

⁷⁶⁴ Zit. n. Schindele: Der Beitrag der *Lectio Divina* zur monastischen Erneuerung (=Anm. 752). S. 14.

(Sir. 24.36) als Signum des Anschwellens der Weisheit interpretiert,⁷⁶⁵ bezeichnet die Jungfrauen, "die mit des heiligen geistes regen wachsent vnd bringent des hymels frucht" (fol. 1vb) und die - wie Regula nicht ohne Stolz auf ihre Geschlechtsgenossinnen hinzufügt - "auch jn krancker natur der menscheit den glauben erfochten habent" (fol. 2ra).

Im Anschluß daran nimmt Regula das einleitende Zitat aus dem Hohen Lied (Cant. 2.12f.) auf,⁷⁶⁶ um es mit Hilfe eines detaillierten Stellenkommentars⁷⁶⁷ als Verherrlichung des Jungfrauenstandes zu interpretieren. Alle "vunff worte", d.h. Hauptbegriffe, in die Regula das Hohe-Lied-Zitat zerlegt, sollen die ganz besondere "wirdekeit" und die "sunderlichen gnaden" (fol. 2ra/rb) der *virgines* dokumentieren:

- Das Wort von den Blumen, der erste Hauptbegriff, bezeichne insofern die Jungfrauen, als sie a l l e Grundfarben in sich vereinten, die jeweils für eine bestimmte der anderen Heiligengruppen charakteristisch seien: nämlich das Himmelblau der Apostel, das Rot der Märtyrer, das Grün der Bekenner, das Gelb der Propheten und Patriarchen sowie das Weiß Mariens und das Schwarz als Signum des Endlichkeitsbewußtseins, das generell den Heiligen gemeinsam sei.

- Der zweite Hauptbegriff, die "besnydunge" (fol. 4rb), wird als Verzicht auf alle weltlichen Freuden bzw. Laster wie unmäßiges Essen und Trinken, Müßiggang und Unkeuschheit interpretiert. Indem hier aber auch die Überwindung von Schwächen wie Putzsucht und Geschwätzigkeit aufgeführt ist, die als spezifisch 'weiblich' gelten und im Epilog als solche thematisiert sind,⁷⁶⁸ gelingt es Regula, sogar gleichsam noch aus der Not eine argumentative Tugend zu machen, um aufs neue die Jungfrauen positiv herauszustreichen nach dem Motto: Je schwächer die "natur", desto größer die geistige Stärke, sie zu überwinden.

⁷⁶⁵ In Sir. 24.37 und 24.42 klingt zudem auch die (Wein-)Gartenbildlichkeit an (vgl. auch Sir. 24.17ff.), die eine Brücke zum Hohen Lied schlägt.

⁷⁶⁶ Der Text lautet folgendermaßen (fol. 1ra bzw. - mit geringfügigen Abweichungen - fol. 2ra):

> flores apparuerunt in terra nostra <. Die blümen sint erschinen jn vnszerm lande. Die zit des snydens ist komen. Der türteltüben styme ist gehöret jn vnszerm lande. Der fygebaume hat sine grossen gegeben. Die blügenden wingarten hant geben jren gesmack.

⁷⁶⁷ Vgl. auch die Zusammenfassung bei Kunze: Alemannische Legendare (= Anm. 632). S. 32f.

⁷⁶⁸ Vgl. fol. 222ra (zum Thema: "sorge des zierens") bzw. fol. 220ra (zum Thema: "kleffig sin vnd snabel snell vnd an worten baldikeit haben").

- Die Turteltaube als dritter Hauptbegriff bedeute den Bräutigam Jesus Christus, der die Jungfrauen vor allen anderen Heiligen durch sieben besondere Liebes- und Gnadengaben geädelt habe - darunter wiederum die für Regulas Argumentation so wichtige Gabe der inneren Stärke und die Gabe der Weisheit, die die Verfasserin bei aller gebotenen Demut durchaus auch auf sich selbst bezieht.⁷⁶⁹

- Der vierte Hauptbegriff, die Früchte des Feigenbaumes, dient dazu, die traditionelle gradualistische Hierarchie von Ehe-, Witwen- und Jungfrauenstand abzubilden: Die unreifen Früchte sollen den Ehestand bezeichnen, die halbreifen den Witwenstand, die reifen aber den Jungfrauenstand, der, so Regula, über alle Kreaturen erhaben sei.

- Den Duft des blühenden Weingartens schließlich, den fünften Hauptbegriff, begreift Regula als Kondensat, in dem sich die spezifische Würde niederschlägt, mit der Gott die *virgines* ausgezeichnet und a l l e n Menschen zum Vorbild erhoben habe.

Während der Prolog die Jungfrau zum Inbegriff der Heiligkeit schlechthin erklärt, gibt der E p i l o g Hinweise dafür, wie man zu leben habe, um diesem hohen, exzeptionellen Anspruch möglichst nahe zu kommen. Prolog und Epilog sind also argumentativ eng aufeinander bezogen und stehen mit der Abfolge von Beschreibung des Ideals und Anleitung zur praktischen Umsetzung in der Tradition des *Speculum virginum*.⁷⁷⁰ Auch quellengeschichtlich fußen Regulas Rahmenteile zweifellos in dieser Tradition. Regula konzipierte demnach das ganze 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' als Jungfrauenspiegel, in dem die Legenden als integraler Bestandteil das eigene Selbstverständnis stützen sollten. Nicht umsonst geht das letzte der 57 Jungfrauenleben, die Verenalegende, nahtlos in den Epilog über (fol. 219rb):

Verena hat davor geleret, daz die megde me hute bedürffent dan ander lüte.
Davon sollent wir me rede haben [...].

⁷⁶⁹ Zu Regulas Kompetenzbewußtsein vgl. Kunzes Einleitung in: Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. II (=Anm. 602). S. XXXIV. Nicht umsonst ist, wie Kunze notiert (S. XXIV/Anm. 27), in der Lichtenthaler Tischleseordnung der Passus durchgestrichen, der besagt, daß sich die "frawen" bei der Zeitplanung der Lektüre nur an die Weisungen der "gelerten" zu halten hätten und selbst "kein not darvmb" zu haben bräuchten.

⁷⁷⁰ Vgl. M. Bernards: *Speculum virginum: Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*. Köln/Wien ²1982 (=Beihefte zum Archiv f. Kulturgesch. 16). S. 20f.

Diese "rede" behandelt zunächst die äußeren Lebensumstände, die der Jungfrau nützen bzw. schaden können, d.h. die Frage, "zu wem sie sich gesellen sol, wie sie jre augen, oren vnd zungen besliessen vnd halten sol, welche stette sie myden sol, wie sie sich an spise, an trancke vnd an kleidern halten sol" (fol. 221ra). Danach wendet sich Regula den zentralen inneren Werten zu, auf denen die *virginitas* gründet: an erster Stelle auf Demut, sodann auf der Weisheit in der Liebe zu Gott, die - so Regula an ihre Mitschwestern - v.a. durch intensive Lektüre der Heiligen Schrift befördert werde (fol. 221va/vb), auf der engagierten und ungeteilten Hingabe an Gott sowie auf Beständigkeit und Disziplin. Nachdem Regula dabei auch durchaus affirmativ altradierte repressive Negativklischees über die Frau wiedergegeben⁷⁷¹ und ihre Mitschwestern dazu angehalten hat, diese Schwächen zu überwinden, leitet die eindringliche Warnung vor dem "verluste der kuscheit" (fol. 222rb) abschließend jedoch eine bemerkenswerte dialektische Wende ein, durch die Regula explizit den Blick zum Jungfrauenpreis des Prologs zurücklenkt.⁷⁷² Mit der Warnung vor dem Verlust der Keuschheit, der einem Selbstmord gleiche (fol. 222va), will Regula nämlich hier gerade nicht die 'weibliche' Anfälligkeit für Sünde profilieren; sie will vielmehr umgekehrt noch einmal unterstreichen, "wie grosz die ere ist", die den Jungfrauen zukommt: Denn nur wer ganz hoch steht, nur wer von der Aura "der heilikeit" umgeben wird, nur der kann überhaupt auch so tief fallen (fol. 222rb)! Die Jungfrau aber, die sich "jn dem eynot by ir selber" behütet, vereint durch die Fülle "göttlicher betrachtung" die Weisheit der Propheten, die Lehre der Apostel, ja die Passion der Märtyrer in ihrem Innersten: "got ist jn ir" (fol. 222va/vb). Sie ist, wie es im Prolog hieß, die Blume, die alle

771 Der Appell beispielsweise, eine "maget" müsse ganz zurückgezogen leben, um nicht zu einer tanzwütigen "leifferin von husz zu huse" zu werden (fol. 219rb-220va), um nicht das Erbe Evas sondern Mariens anzutreten (vgl. fol. 219rb), steht auf dem Boden klerikaler, ja sogar antiker Tradition, auch wenn dort natürlich der christliche Argumentationszusammenhang fehlt (vgl. hierzu die wegen ihres Materialreichtums noch heute wertvolle Studie von E. v. Lasaulx: *Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen*. In: E. v. L.: *Studien des classischen Alterthums*. Akademische Abhandlungen. Regensburg 1854. S. 391f. 415, 421f.).- Vgl. auch den Reflex in der spätmittelalterlich-frühhumanistischen Ehetraktatliteratur etwa bei Albrecht von Eyb: *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Mit einer Einführung zum Neudruck v. H. Weinacht. Darmstadt 1990. S. 11f. Weitere Beispiele bei P. Holenstein: *Der Ehediskurs der Renaissance in Fischarts 'Geschichtklitterung'*. Bern u.a. 1991. S. 287-301.

772 Regula erinnert daran, daß von den "eren" der Jungfrau "jn dem anefang dises büches vil gelernt ist" (fol. 222rb).

Farben der Heiligkeit in sich trägt, weil sie sich in alle Formen der Heiligkeit versenkt.

Bedingt durch den spezifischen Kommunikationskontext, durch die spezifische Konstellation zwischen Verfasserin und Publikum und durch die gemeinsame Beziehung zum Erzählgegenstand eröffnen sich hier völlig andere Dimensionen als in der zeitgenössischen Sammlung 'Der maget krone', wo die Vermittlung der Legenden und die vorfabrizierten Gebetsschablonen ganz auf den Aspekt der Nothilfe hin perspektiviert sind. Und daß Welten zwischen dem spirituellen und intellektuellen Niveau des 'Buchs von den heiligen Mägden und Frauen' und 'Der Heiligen Leben' liegen, daß aber ebenfalls die 'Elsässische Legenda aurea' mit ihrem sachbezogen-knappen und zielgerichteten Diskurs von Regulas kontemplativer Tiefe signifikant differiert, springt sofort ins Auge.

Regula greift denn auch, wie gesagt, für die *Margaretenlegende* (fol. 153vb-159ra) und für die *Martinallegende* (fol. 109ra-114rb) ihres Frauenlegendars auf unverkürzte lateinische Quellen zurück: für die Margaretenlegende auf die Version des Pseudo-Theotimus,⁷⁷³ für die Martinallegende auf die sog. 'Mombritius'-Version.⁷⁷⁴ Kurzfassungen, wie sie im ausgehenden Mittelalter zumal in Legendaren so verbreitet waren, spielen zumindest in diesen beiden Textbeispielen keinerlei Rolle. Regula erweitert im Gegenteil sogar gelegentlich ihre Quelle. Das gilt besonders für die Legende der heiligen Margarete, die ja auch die eigentliche Namenspatronin der Verfasserin war. Die Erweiterungen lassen sich auf drei durchweg der lateinisch-gelehrten Tradition entstammende Verfahren zurückführen: auf das Rubrizierungs-, auf das Konkordanz- und auf das Exegeseprinzip.

Die Rubrizierungen dienen in erster Linie dazu, angesichts des für die Tischlektüre relativ großen Umfangs bzw. angesichts der den unverkürzten Quellen folgenden detailbezogenen Vermittlungsweise den Mitschwestern die Übersicht zu erleichtern. Regula listet deshalb entweder zusammenfassend die Quintessenz des Erzählten nochmals auf, in der Margaretenlegende etwa nach der wunderbaren Rettung der Heiligen vor dem Ertrinken und der anschließenden Massenbekehrung (fol. 157vb):

⁷⁷³ Zitiert wird nach Mombritius: *Sanctuarium* (= Anm. 3). S. 190-96.

⁷⁷⁴ Zitiert wird nach Mombritius: *Sanctuarium* (= Anm. 3). S. 246-57.

Daz waz S. Margarethen gewynne von den iiij zeichen, die ir got dete jn dem bade: Daz waz die ertbibung, die dube mit der kronen, die stymme von dem hymel vnd der starcken bande brechung.

Die andere Möglichkeit, schon das Geschehen selbst im Gegensatz zur Vorlage analytisch-rubrizierend zu vermitteln, wählt Regula v.a. in der Martinallegende, die aufgrund ihres morphologischen Markenzeichens, der extrem langen und von Regula *in extenso* reproduzierten Folterreihe,⁷⁷⁵ auch besonders der mnemotechnischen Bündelung bedarf:

Sancta autem Martina ostendebatur candida sicut nix:
Cuius splendebat corpus: et nitor claritatis eius caligare faciebat respicientes in eam.
Inciso autem corpore eius emanabat lac pro sanguine: et odor magnus factus est sicut uas aromatum [...].
(S. 249/Z. 50-53)

Da det got der megde zu eren dru zeichen. Eines waz: Da sie naked stunt, wart sie wysser dan der snee, daz man sie von wider glestende nit wol mochte gesehen. Daz ander: Da ir lip zursniden wart, da gosz er milche vor blüt. Daz dritte: Es ging von ir der suszeste gesmack der yeme befunden wart.
(fol. 110vb)⁷⁷⁶

Während die Rubrizierung jedes einzelne "zeichen" klar markiert, auf daß keines davon der Aufmerksamkeit der Hörerinnen entgehe, dienen Regulas Querverweise auf Motivparallelen oder thematische Ergänzungen in anderen Legenden darüber hinaus bereits dazu, auch das Verständnis zu vertiefen. Diese Konkordanzen appellieren an die Mitschwestern, sich nicht nur der erzählten Geschichte selbst hinzugeben, sondern sich stets den Kosmos der Heiligen als Interpretament präsent zu halten. So etwa hält Regula die (Tisch-)Leserin nach dem oben zitierten "zeichen"-Katalog aus der Martinallegende an, das zweite Zeichen, das "von der milche", mit der Parallelstelle "jn sant kathrinen leben" zu vergleichen (fol. 110vb).⁷⁷⁷ Ähnlich weist sie auch im Anschluß an den Bericht von Margaretens Himmelfahrt, bei der die Engel jubilierten und die "vbelen geiste" wider Willen Gottes Lob singen müssen, darauf hin, daß das Thema "von den bosen vnd guten engeln" mit Hilfe von Texten wie der - morphologisch ja

⁷⁷⁵ Vgl. oben S. 119f.

⁷⁷⁶ Vgl. auch etwa fol. 111va/vb ("vnd vunden dru grosse zeichen vor jren augen [...]") im Gegensatz zur 'Mombritius'-Version (S. 251/Z. 1ff.).

⁷⁷⁷ Vgl. fol. 45vb-51vb im 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen.'

tatsächlich sehr eng verwandten - Julianalegende⁷⁷⁸ und dem Antoniusleben⁷⁷⁹ weiter zu vertiefen sei (fol. 158vb).

Über diese bloßen Verweise hinaus meldet sich die Erzählerin aber auch mit expliziten Interpretationen zu Wort. Als Beispiel sei hier ein Passus aus der Margaretenlegende zitiert, dem, wie es im Text selbst angedeutet ist, eine grundlegende, noch über den konkreten Einzelfall hinausgehende Bedeutung zukommt. Im Anschluß an das Fürbittengebet der Heiligen vor der Hinrichtung heißt es (fol. 158va):

Nieman wene, daz dise jungfrow oder andere, die daz selbe hant getan, vberwennich sint gewesen, daz sie so grosse gaben hieschent, also der da spreche: >Ich bin sin wert von myner marteln. Waz ich heischen, daz soltu mir geben! < Also enwaz jm nicht. Sie wistent, daz got alle, die jn lid sint, erhöret vnd daz vff die zit sin *barmherzikeit vberflüssig* ist. Davon hieschent sie künlichen vff gotes *mltikeit*, nit vff ire *wirdikeit*.

Regula bringt hier die Gnadenlehre ins Spiel - eine theologische Kernfrage, deren Diskussion einige Jahrzehnte später durch Luther bekanntlich neue Aktualität gewinnen sollte. Die im Zitat von mir markierten Stellen stehen terminologisch in der Tradition der "scholastischen Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache".⁷⁸⁰ Regula projiziert in die Heiligen ein auf exemplarische Weise demütiges, von dem Bewußtsein der Gnade Gottes und der Gnadenbedürftigkeit des Menschen geprägtes Verhältnis zu Gott. Demut nimmt ja auch, wie gesehen, den ersten Platz im Tugendkatalog des Epilogs ein. Die Heiligen betrachten nicht einmal das Blutzugnis als 'Leistung', die ihnen die Rechtfertigung gäbe, von Gott die entsprechende 'Gegenleistung' zu erwarten oder gar einzufordern. Das Wunder der Gebetserhörung wird damit wahrhaft zum "zeichen" - Regula verwendet fast nur diesen Begriff -, nämlich zum Zeichen von Gottes unerschöpflicher "barmherzikeit" bzw. "mltikeit", die "vff die zit", d.h. dann, wenn für G o t t die Zeit gekommen ist, wirksam wird. Das Wunder ist kein Lohn, den man sich aus eigener Kraft und zum

778 Vgl. fol. 77vb-81va im 'Buch von den heiligen Mägen und Frauen.'

779 Regula meint hier die Antoniuslegende der 'Elsässischen Legenda aurea', und zwar wohl die Episode von der Levitation des Heiligen durch die Engel, die die Teufel deshalb vergeblich zu behindern suchen, weil sie keine Sünde zu nennen vermögen, die sich Antonius als Mönch zuschulden hat kommen lassen (Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I [= Anm. 631]. S. 126/Z. 20-26).

780 Vgl. G. Steer: Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache. München 1966; die Stichwörter *barmherzikeit*, *übervlüssighe*, *mltikeit* und *wirdikeit* mit den entsprechenden Stellenverweisen dort im Wortregister auf S. 210, 223, 219, 227.

selbstgewählten Zeitpunkt verdienen könnte, schon gar nicht durch ein auswendig gelerntes Bittgebet, durch eine bloße Kerzenspende, durch eine in erster Linie auf den Wunsch nach automatisch konsumierbarem Nutzen gegründete Glaubenshaltung, wie es 'Der maget krone' und auch 'Der Heiligen Leben' suggerieren. Die Ausnahmestellung, die Regulas Werk im Hinblick auf Reflexionsniveau wie Glaubensanspruch zukommt - und zwar nicht nur im Vergleich zu den unmittelbar zeitgenössischen Legendaren (und Einzellegenden) des 15. Jahrhunderts - wird hier besonders deutlich. Bereits das gut 150 Jahre ältere 'Märterbuch' hatte ja sogar sehr markant einen grob schematisierten Dienst-Lohn-Mechanismus propagiert, den der geistliche Verfasser im Sinne seiner holzhammerartigen Laienkatechese noch zusätzlich durch das ebenso schematisierte Gegenstück des Mechanismus von Sünde und Strafe unterstrich.

Regulas spirituell ungleich tiefere Hervorhebung der menschlichen Hilfs- und Gnadenbedürftigkeit bzw. der göttlichen Gnadenfülle beschränkt sich nicht auf den oben zitierten Kommentar. Sie schlägt sich auch insgesamt in der Bearbeitungsstrategie und in der daraus resultierenden Figurenkonzeption nieder. Eine wesentliche Rolle spielen dabei die Gebete der Heiligen, ein Element, bei dem die Legendenabbreviaturen, nicht selten aber ebenfalls die Einzellegenden, ganz besonders zur Kürzung oder Tilgung tendieren. Regula hingegen bewahrt in ihrer volkssprachlichen Prosaübersetzung nicht nur die Gebetspartien der ungekürzten lateinischen Vorlage - selbst im Fall der Martinallegende, wo mit der schier nicht enden wollenden Zahl der Foltern eine ebenso große Zahl von Gebeten einhergeht, die überdies substantiell kaum variiert werden.⁷⁸¹ Regula weist den Gebeten zudem wiederholt explizit eine programmatische Bedeutung zu: Die Zwiesprache mit Gott ist es, die der Heiligen die "gewonliche sicherheit" (fol. 156ra) und den "gewonlichen trost" (fol. 157rb) gibt, den sie, zumal in einer Notlage wie der Folter, aus sich selbst heraus nicht zu schöpfen vermöchte. Weder Martina noch Margarete erträgt nämlich bei Regula die Foltern von

⁷⁸¹ Erst zum Ende der Legende hin (ab fol. 113r) wird eine Tendenz zur Kürzung spürbar.

vornherein heroisch und "alacri uultu", wie es in der Vorlage mehrfach heißt.⁷⁸²

In der Margaretenlegende unterstreicht Regula die Hilfsbedürftigkeit, die selbst für eine Heilige gilt, noch zusätzlich durch Umstellungen, die die Gebete in einen von der lateinischen Quelle grundlegend verschiedenen Motivierungs- und Funktionszusammenhang rücken, obwohl sie vielfach zu einem großen Teil wörtlich übersetzt sind: Regulas Heilige spricht nicht zu Beginn der Folterung laut ihr Gebet *ad spectatores*, um dann auch alle folgenden *temptationes* in triumphaler Stärke von sich abprallen zu lassen. Regulas Heilige erhebt die Stimme zu Gott, als ihr die Zuschauer das verlockende Angebot des Olibrius anpreisen und sie - ganz im Gegensatz zur Vorlage - keineswegs stark genug ist, um dem sofort zu begegnen. Erst das Gebet, so betont die Erzählerin ausdrücklich, verleiht ihr die Kraft dazu (fol. 155ra). Ähnliches begegnet auch bei der zweiten Folter, die Margarete vor der Kerkerhaft noch zu erdulden hat. Auch hier ist die Heilige nicht durch ein einleitendes Gebet vor aller Anfechtung gefeit, sondern ruft desto lauter zu Gott, je mehr Pein und Angst zunehmen. Regula profiliert dies, indem sie erneut das längere Gebet, mit dem die lateinische Vorlage die Szene beginnen läßt (S. 191/Z.57 - S. 192/Z.7), weiter nach unten verschiebt und zudem im Gegensatz zur Quelle explizit und nachdrücklich als Ausdruck "grosser not" motiviert (fol. 155va). Und wieder ist es erst das Gebet, das der Heiligen die Kraft gibt, das Ansinnen des Olibrius auch diesmal zurückzuweisen (fol. 155vb).

Daß es sich bei all dem nach dem Verständnis der Verfasserin aber um den Ausfluß von Gottes unerschöpflicher Gnade und nicht um einen reinen Mechanismus von Bitte und Erhörung handelt, demonstriert das Gebet, das Regula der Heiligen bei der letzten Folter vor Taubenerscheinung und Opfertod in den Mund legt. In der lateinischen Vorlage ruft Margarete hier triumphierend zu Gott (S. 194/Z. 37-40):

ueniat super me sancta tua columba spiritus sancto plena [...]. Confirma
uitam meam.

Ganz anders Regulas Margarete. Sie sagt (fol. 157va):

wesch mich jnwendig mit dines geistes gnaden.

⁷⁸² Vgl. beispielsweise in der Martinalegende die Parallelstelle der lateinischen Quelle (S. 250/Z. 19f.: "Illa autem alacri uultu [...] dicebat: Magnum mihi desiderium ad te domine [...]") und Regulas Bearbeitung (fol. 111ra: "Da sprach die heilige Martina: Almechtiger got, myn begerung ist zu dir [...]").

Daß die Heilige selber um die Taubenerscheinung und damit um die weihevollen Bestätigung ihres Lebens bäte, liegt Regulas Figurenkonzeption völlig fern. Wenn in der Margaretenlegende des 'Buchs von den heiligen Mägden und Frauen' die Himmelstaube erscheint, so geschieht das tatsächlich *sola gratia*.

Während die lateinischen Quellen, und hier v.a. die Margaretenlegende des Pseudo-Theotimus, die Heilige aus der Außenperspektive einer feiernden Kultgemeinde in den Blick nehmen, zentriert Regula den Fokus in der Heiligen: Das Geschehen wird aus der Innenperspektive der Heiligen heraus miterlebt. Die Versenkung in die Heilige vollzieht sich identifikatorisch auf der Grundlage des in der Kardinaltugend der demütigen Liebe zu Gott wurzelnden *virginitas*-Ideals der Verfasserin und ihrer Mitschwestern. Regulas Verweise und Kommentare fungieren allein als Hilfestellungen für eine möglichst adäquate, tiefgehende Einfühlung und dienen nicht einer von der Heiligen wegführenden Didaxe.

In diesem identifikatorischen Miterleben des Geschehens liegt auch die wesentliche Differenz zwischen Regulas Margaretenlegende und den oben analysierten hochmittelalterlichen Margaretenlegenden,⁷⁸³ die sich im Gegensatz zu den Legendarfassungen ebenfalls auf die unverkürzte Version des Pseudo-Theotimus zurückführen lassen. Hier wurde die liturgisch-feierliche Außenperspektive der lateinischen Quelle entweder durch eine höfische ersetzt (was zumal bei der Wallersteinischen Margaretenlegende eine markante ästhetisierende Formung implizierte) oder durch eine didaktische, d.h. eher appellative als kontemplative Instrumentalisierung, während sich die sog. 'Marter'-Version ohnehin ganz auf die Dynamik des äußeren Geschehens konzentrierte, um ein Publikum anzusprechen, bei dem im Unterschied zu demjenigen Regulas ein Interesse für die Legende überhaupt erst geweckt und nicht von vornherein vorausgesetzt werden konnte. Noch deutlicher zeigt sich eine außenperspektivische didaktische Instrumentalisierung bei Hugos von Langenstein 'Martina', wo sich ganz anders als bei Regula das Leben der Heiligen zu einem regelrechten Lehrbuch über allgemeines theologisches Wissen entfaltet, mit dem der Priesterbruder den ersten Grundstein für eine volkssprachliche Bibliothek des Deutschen Ordens legen wollte.⁷⁸⁴ Nicht von ungefähr ist es, zumindest was die Tendenz zur

783 Vgl. oben den Abschnitt 1.1.1. im II. Hauptteil.

784 Vgl. oben den Abschnitt 1.1.2. im II. Hauptteil.

Innenperspektivierung anlangt, unter den Einzellegenden gerade der 'Alexius A',⁷⁸⁵ der Regula noch am nächsten kommt: Der 'Alexius A' stammte ja vermutlich ebenfalls von einer Nonne und ist im Kommunikationsrahmen eines Frauen- bzw. Doppelklosters tradiert. Regula freilich bedurfte aufgrund ihres sowohl spirituell verinnerlichten als auch theologisch reflektierten und in seinen grundsätzlichen Dimensionen erfaßten *virginitas*-Ideals bei ihrem identifikatorischen Elan keines konkret kopierbaren, die Lebensbedingungen der Rezipienten unmittelbar widerspiegelnden Motivs, wie es etwa das keusche Nebeneinander von Alexius und seiner Braut in einem Doppelkloster darstellen kann.

Daß Regulas Legenden aber eben selbst dort nicht die Regel sind, wo im Hinblick auf den (frauenklösterlichen) Kommunikationskontext und auf die Gebrauchssituation (der Tischlesung) weitgehend übereinstimmende Bedingungen herrschen, demonstriert v.a. der Vergleich mit 'Der Heiligen Leben'. Gleichwohl darf 'Der Heiligen Leben' mit seiner weiten Verbreitung nicht einfach als Indikator allgemeiner Verflachung gegen das unikal überlieferte 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' ausgespielt werden. Ein wichtiger Unterschied zwischen 'Der Heiligen Leben' und Regulas Werk ist hier zu beachten: Die Zisterzienserin Regula wollte - und konnte - als Klosterfrau ausschließlich konventzentriert schreiben; nicht umsonst liegt ihr Frauenlegendar nur als Autograph vor. 'Der Heiligen Leben' aber stammt von einem dominikanischen Geistlichen, der als solcher von vornherein einen größeren, über seine Mitschwestern im Orden noch hinausgehenden Verbreitungsgrad anvisieren und dabei die neuen Möglichkeiten des Literaturmarktes nutzen konnte, den die spätmittelalterliche Stadtkultur hervorgebracht hatte. Die kalkulierte 'Einfachheit' seines Werkes ist deshalb, wie oben ausgeführt,⁷⁸⁶ abgesehen von dem hierarchischen Moment der Festschreibung von Wissensschränken als Antwort auf eine Generalisierung des Gebrauchs und damit als Produkt einer Anonymisierung des Literaturbetriebs zu verstehen. Regula dagegen arbeitete in ihrer klösterlichen Enklave noch unter jenen Bedingungen, wie sie im Hochmittelalter mit seinem personalisierten bzw. gruppenspezifischen Bezug zwischen Autor und Publikum generell üblich waren -

785 Vgl. oben den Abschnitt 1.2.2.2. im II. Hauptteil.

786 Vgl. S. 290f.

Bedingungen, die zwar eine genauer abgestimmte und ggf. intimere diskursive Vermittlung von Legenden erlaubten, unter denen sich im 15. Jahrhundert aber weder Wirkung noch Verkaufserfolg erzielen ließ.

2.1.3. Zusammenfassung

Das Legendar wird im späten Mittelalter zur dominierenden Form volkssprachlicher Legenden(re)produktion. Im Unterschied zu verwandten zeitgenössischen Sammeltendenzen, wie sie etwa auf dem Gebiet des Minnesangs die drei großen Liederhandschriften oder auf dem Gebiet der Epik das Ambraser Heldenbuch dokumentieren, ist die Legendensammlung aber nicht durch ein 'nostalgisches' antiquarisches Interesse motiviert, das zugleich einen Verbindlichkeitsverlust anzeigt. Die Form des (traditionellen, z.T. sogar des abbreviierten) Legendars als solche begegnet zumindest in der lateinischen Literatur ja auch bereits längst vor dem Einsetzen des spätmittelalterlichen Trends zur Sammlung und zur Enzyklopädik. Legendare, lateinische wie volkssprachliche, stellten von vornherein keine Sammlungen von Texten dar, die im exklusiven Liebhaberkreis goudiert wurden, sondern ganz im Gegenteil Sammlungen von Texten, deren Gebrauch kalendarisch und damit allgemein verbindlich geregelt, deren 'Sitz im Leben' alltagspraktisch verankert war. Die Legendarrezeption im Gefolge der 'Legenda aurea' indiziert somit in erster Linie die zunehmende Bedeutung von Gebrauchsliteratur auch in der Volkssprache, d.h. die Lösung der volkssprachlichen Literatur aus ihrem auf herausgehobene Aufführungssituationen bezogenen Sonderstatus. Eine wesentliche Rolle spielte der Austausch zwischen der volkssprachlichen Legendenproduktion für die zahlreichen aus der Laienfrömmigkeitsbewegung hervorgegangenen Frauenklöster und dem städtischen Literaturbetrieb. Was dabei das Gebende und was das Nehmende war, ist, wie der Fall der 'Elsässischen Legenda aurea' zeigt, nicht immer überhaupt auszumachen.

Daß sich auf dem Gebiet der Legende der Schritt hin zu einer im großen Stil verbreiteten volkssprachlichen Gebrauchsliteratur freilich nur allmählich vollzog, wird deutlich, wenn man die beiden ältesten volkssprachlichen Legendare *per circulum anni*, das 'Passional' und das 'Märterbuch', mit Prosalegendaren wie der 'Elsässischen Legenda aurea'

und 'Der Heiligen Leben' vergleicht. Hier lassen sich signifikante Unterschiede ablesen, die zwar zumindest quantitativ nicht in dem Maße ins Auge springen wie bei den Einzellegenden mit ihrer Variationsbreite von Hunderten, mitunter sogar von Tausenden von Versen bei ein und derselben Geschichte; für das (Kurz-)Legendar ist ja der Rahmen nicht nur aus arbeitstechnischen Gründen und nicht nur deshalb enger gesteckt, weil die einzelnen Legendarlegenden auch den praktischen Erfordernissen der Tischlektüre genügen sollten, sondern v.a. deshalb, weil das Legendar *per circulum anni* allgemein eher die *Communio Sanctorum*, d.h., von Ausnahmen abgesehen, die Wiederkehr des Typischen und weniger das je Besondere im Blick hat. Die Unterschiede zwischen 'Passional' und 'Märterbuch' auf der einen und der 'Elsässischen Legenda aurea' und 'Der Heiligen Leben' auf der anderen Seite sind aber dennoch nicht nur formaler Natur. Hinter der formalen Opposition von Vers vs. Prosa und hinter dem seinerseits zunächst scheinbar bloß formalen Befund, daß die beiden Verslegendare ihre Vorlage erweitern, während die Prosalegendare zur Kürzung neigen, verbirgt sich eine grundsätzliche Differenz: 'Passional' und 'Märterbuch' sind, obwohl bereits alltagspraktisch fundierte Gebrauchsliteratur, noch tendenziell ähnlich wie die hochmittelalterlichen Einzellegenden im Hinblick auf spezifische Adressaten und nicht im Hinblick auf einen anonymen Literaturmarkt konzipiert. Das 'Passional' wendet sich an ein Publikum, das wie die adligen Ritterbrüder des Deutschen Ordens mit höfischer (Vers-)Dichtung vertraut war. Die Legenden werden in einzelnen Fällen noch durch einen regelrechten Prolog eingeleitet bzw. durch einen Epilog abgeschlossen. Auch das Erzähler-Ich meldet sich noch gelegentlich zu Wort. Einige der Erweiterungen dienen nicht nur dem leichteren gemeinsamen Nachvollzug des Geschehens, sondern lassen sich als Artikulation eines ordensspezifischen Interesses etwa an der Kreuzzugsbewegung bzw. an der Heidenmissionierung verstehen. Das 'Märterbuch' wendet sich an ein höfisches Publikum, das der geistliche Verfasser im Auftrag seiner adligen Gönnerin belehren will. Der allgemeine, auf dem Mechanismus von Dienst und Lohn bzw. von Sünde und Strafe gründende Katechesegestus wird dabei im Prolog und hin und wieder in paränetischen Kommentaren auch standesspezifisch perspektiviert, etwa durch den Appell zur *milite* gegenüber den Untertanen bzw. die Warnung vor einem nur auf Tanz, Saitenspiel und Minne konzentrierten höfischen Wohlleben.

Generalisierungstendenzen, die das jeweilige Werk für einen tatsächlich kontextunabhängigen alltagspraktischen Gebrauch verfügbar machen, lassen sich zumindest in vollem Umfang erst bei den beiden Prosalegendaren beobachten. Die 'Elsässische Legenda aurea' verzichtet auf gebrauchsfunktionale Explizierungen; die Vermittlungsweise geht in ihrer konzentrierten Sachbezogenheit mitunter sogar über die lateinische Vorlage hinaus. Und 'Der Heiligen Leben', das bereits auf volkssprachliche Quellen zurückgreift, tilgt oder nivelliert u.a. eben jene Passagen, die der kontextspezifischen Einbindung dienten. Das paränetische Moment tritt in beiden Fällen zurück. Den größeren Erfolg erzielte aber nicht die 'Elsässische Legenda aurea' als die 'neutralere', sondern 'Der Heiligen Leben' als die (nicht nur im sprachlichen Sinn) 'idiomatischere' Fassung, bei der Legendenvermittlung und Heilsversicherung eine besonders enge und offenbar dem zeit- wie gattungsspezifischen Erwartungshorizont besser entsprechende Verbindung eingingen. Dieser Verbindung bleibt auch die enzyklopädische Tendenz untergeordnet, die sich aufgrund des für 'Der Heiligen Leben' charakteristischen Kompilationsverfahrens noch über den Faktor der Sammlung hinaus schon in den einzelnen Legendarlegenden selbst manifestiert.

Der Vergleich zwischen 'Der Heiligen Leben' und der 'Elsässischen Legenda aurea' lehrt, daß sich trotz der durch die Anonymisierung des Literaturbetriebs geförderten Generalisierungs- und Uniformisierungstendenzen sehr wohl noch gewisse diskursive Unterschiede beobachten lassen, daß man also weder alle Prosalegendare über einen Kamm scheren noch die Prosa selbst plakativ als Indiz für eine Präferenz "der Fakten" bzw. "der Handlung gegenüber der Reflexion" betrachten und auf ein Publikum von "Realisten" festlegen kann.⁷⁸⁷

Noch deutlicher demonstrieren dies die beiden Sammlungen von Legenden weiblicher Heiliger, wenngleich sie in Relation zu den Legendaren *per circulum anni* eine eher periphere Rolle spielten. Gerade das Prosalegendar der Zisterzienserin Regula zeugt von einem gleichsam 'lateinischen' Reflexionsniveau, das in der gesamten volkssprachlichen Legendenliteratur des Mittelalter seinesgleichen sucht und offenbar nur im konventzentrierten Rahmen möglich war, während

⁷⁸⁷ M.G. Scholz: Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert. Wiesbaden 1980. S. 186.

umgekehrt die V e r s a m m l u n g 'Der maget krone' nichts weniger als eine Präferenz der Reflexion aufweist, sondern sich an ein im Umgang mit Literatur erst wenig geübtes weltliches Publikum wendet, das bei der 'privaten' Einzellektüre noch der Evozierung einer Aufführungssituation bedarf. Regulas 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' und 'Der maget krone' repräsentieren damit im Vergleich zueinander und im Vergleich zu den Legendaren *per circulum anni* zwei Extremformen: Das eine Werk ist am obersten Ende der Skala angesiedelt, das andere am untersten.

Der alltagspraktische Gebrauchscharakter der Legendare läßt auch den Aspekt der konkreten Hilfserwartung, der sich mit der Rezeption der Legenden verknüpft und der sich im Wunder an den Heiligen und durch die Heiligen spiegelt, deutlicher sichtbar werden, als dies bei den hochmittelalterlichen Einzellegenden der Fall ist. Das muß nicht unbedingt heißen, daß dort anders als in den spätmittelalterlichen Legendaren das Wunder und das Hoffen auf die Teilhabe am Wunder noch keine bedeutende Rolle spielten. Beides wird durch die jeweils spezifischere Perspektivierung und Funktionalisierung aber stärker überlagert, während die (Kurz-)Legendare, wie gesagt, *per se* v.a. die in den Zyklus des Kirchenjahres eingebettete bzw. aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Heiligengruppe abgeleitete Wiederkehr des Typischen und weniger das Besondere am einzelnen Heiligen herauszustellen suchten. Dazu gehörte aber nun einmal wesentlich das Wunder, das, zumindest nach der im Mittelalter gängigen Ansicht, den Heiligen erst als solchen bestätigte. Wenn freilich Werke wie das 'Märterbuch', 'Der Heiligen Leben' und 'Der maget krone' den Aspekt des Wunders und der Hilfserwartung noch über ihre Vorlage(n) hinaus betonen, mag dies in der Tat Ausdruck eines spätmittelalterlichen Trends zu einer zunehmend an Nützlichkeit orientierten, 'rechnerischen' Frömmigkeitshaltung sein. Nicht vergessen werden darf dabei aber zum einen, daß allen drei genannten Werken Legendare zur Seite stehen, in denen dieser Trend weniger oder überhaupt nicht ausgeprägt ist, nämlich das 'Passional', die 'Elsässische Legenda aurea' und das 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen'. Zum anderen muß grundsätzlich berücksichtigt werden, daß spätmittelalterlichen Texten, die innerhalb des anonymisierten Literaturbetriebs auf eine möglichst allgemeine Verständnissicherung und auf eine gebrauchsfunktionale Generalisierung abzielen, eine noch

vermittelte realhistorische Transparenz eignet als der Literatur des Hochmittelalters: Solche Texte konturieren ja nicht mehr ohne weiteres auch die spezifischeren und, wie das Beispiel von 'Der Heiligen Leben' zeigt, ggf. durchaus heterogenen Zugangs- und Rezeptionsweisen, die sich *de facto* mit einem Werk beim aktuellen Vollzug verbunden haben konnten.

2.2. Einzellegenden

Die Ausgangssituation für die volkssprachlichen Einzellegenden des Spätmittelalters ist eine andere als für die im 1. Kapitel des II. Hauptteils analysierten Einzellegenden des Hochmittelalters. Angesichts der Dominanz des Legendaris stellte die Einzellegende nicht mehr die alleinige, ja nicht einmal mehr die eigentlich charakteristische Form der Legenden(re)produktion dar und fand dementsprechend in der Forschung seit jeher kaum Interesse. Der im Hochmittelalter noch selbstverständliche Vers ist mit dem Aufkommen der Prosa seinerseits in die Rolle einer Alternative gedrängt worden. Zwei Fragen müssen daher bei der Untersuchung leitend sein: erstens die Frage nach dem Verhältnis zwischen Einzellegende und Legendar (jenseits der bloßen Extrapolierung einer Legendarlegende aus dem Kontext der Sammlung) sowie zweitens die Frage nach der Ausbildung von Funktionsdifferenzen zwischen Vers und Prosa, wie sie ansatzweise im vorausgehenden Kapitel v.a. am Beispiel des Verslegendars 'Der maget krone' erarbeitet wurde.

Die Analyse der spätmittelalterlichen Verslegenden geht von Beispielen der Margaretenlegende aus. Margarete hat ja auch im Kapitel über die hochmittelalterlichen Legenden die exemplarische Heiligenreihe eröffnet. Darüber hinaus aber konzentrieren sich die Verslegenden des Spätmittelalters - dies ist bereits ein bemerkenswerter Befund - in der Regel auf ein zwar in sich produktives, aber zunehmend eingegengtes Spektrum von Heiligen, zu dem speziell Margarete, die Patronin des Gebärstandes, und die besonders 'populären' vier Hauptjungfrauen

insgesamt zählen.⁷⁸⁸ Bei den Prosalegenden stehen der 'Zürcher Georg' und die Franziskuslegende der Freiburger Klarissen im Zentrum. Der 'Georg' dient dabei als Beispiel für eine spätmittelalterliche Märtyrerlegende bzw. für die Rezeption einer höfischen Versquelle, die Franziskuslegende als Beispiel für eine spätmittelalterliche Bekennerlegende bzw. für die Übersetzung einer lateinischen Prosaquelle.

2.2.1. Verslegenden: Der Typ des Heiligen-'Büchleins' in Handschrift und Druck am Beispiel der Margaretenlegende

Die Untersuchung der Heiligen- bzw. Passien-'Büchlein',⁷⁸⁹ des am weitesten verbreiteten Typs der spätmittelalterlichen Verslegende, geht von zwei Versionen der Margaretenlegende aus, einer ostmitteldeutschen⁷⁹⁰ und einer ripuarischen.⁷⁹¹

Im Gegensatz zur ripuarischen Margaretenlegende, die als Seriendruck zum Kölner 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen' (d.h. Margarete, Barbara, Dorothea und Katharina von Alexandrien) zählte und vom späten 15. Jahrhundert bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts hinein einer der Verkaufsschlager der Drucker Ulrich Zell,

788 Dazu konnten auch Heilige von besonderer lokaler Bedeutung treten wie in Köln die Märtyrerin Ursula (vgl. das Kölner Ursula-'Büchlein'. Hg. v. O. Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niederrhein. Hannover 1854. S. 161-202 [mit entsprechendem Lokalpatriotismus in vv. 437-47!]).

789 Die Bezeichnung *Büchlein* begegnet in den Texten selbst und im Titel der Druckausgaben (vgl. etwa K. Stejskal: *Büchlein der heiligen Margarêta*. Beitrag zur Geschichte der geistlichen Literatur des 14. Jahrhunderts. Wien 1880. S. 3/v. 6, S. 29/v. 676; vgl. auch S. Jefferis/K. Kunze: Artikel '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: ²Vf. Bd. 7 Sp. 325). - Mit dem lateinischen *libellus* bzw. dem darauf fußenden volkssprachlichen Prosa-*libellus* (vgl. dazu Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare [= Anm. 463]. S. 276, 278) haben diese Vers-'Büchlein' wenig mehr als den Namen gemeinsam.

790 Zitiergrundlage ist im folgenden die Ausgabe von Stejskal: *Büchlein der heiligen Margarêta* (= Anm. 789). Vgl. ergänzend W. Schum: Mitteldeutsche Predigt- und Legendenbruchstücke. In: *Germania* 18 (1873). S. 96-109 (zum Erfurter Fragment); R. Hasenjäger: Bruchstück einer mitteldeutschen Margaretenlegende. In: *ZfdPh* 12 (1881). S. 468-79 (zum Stettiner Fragment); O. Pautsch: Bruchstück einer Margaretenlegende. In: *ZfdPh* 38 (1906). S. 242-44 (zum Klappersberger Fragment).

791 Zitiergrundlage ist im folgenden die Ausgabe von Schade: *Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts* (= Anm. 788). S. 71-99 (nach Drucken Heinrichs von Neuß).

Johannes Koelhoff (d.J.), Heinrich von Neuß und Servaes Kruffter war,⁷⁹² ist die ostmitteldeutsche Margaretenlegende auch in handschriftlicher Form noch vollständig erhalten.⁷⁹³ Die Überlieferung reicht bis in die Zeit um 1400 zurück.⁷⁹⁴ Die Zahl der heute bekannten Handschriften liegt wesentlich höher als bei den hochmittelalterlichen Verslegenden.⁷⁹⁵ Insbesondere aber die geographische Streuung vom ostmitteldeutschen in den bairischen und in den niederdeutschen Raum⁷⁹⁶ (mit den entsprechenden sprachlichen Anpassungen)⁷⁹⁷ unterscheidet die Überlieferung von der der meisten früheren Verslegenden. Nachdem die ostmitteldeutsche Margaretenlegende bereits in einigen Handschriften zusammen mit Legenden von anderen Hauptjungfrauen überliefert ist, wird auch sie ähnlich wie die ripuarische Version im ausgehenden 15. Jahrhundert als Druckfassung im Kontext der 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen' verbreitet, und zwar in Marienburg (1492 bei Jakob Karweysse) sowie in Leipzig (1508 bei Conrad Kachelofen und 1517 bei Martin Landsberg).⁷⁹⁸ Ob die ostmitteldeutsche Margaretenlegende aber von ein und demselben Verfasser stammt wie die Legenden der drei anderen Heiligen, muß im Zusammenhang mit einer sorgfältigen, bisher

⁷⁹² Vgl. M. Beck: Untersuchungen zur geistlichen Literatur im Kölner Druck des frühen 16. Jahrhunderts. Göppingen 1977 (=GAG 228). S. 164ff. (Tabelle zu den Legendendruckern aus S. 166); ein wesentlich eindringlicheres Bild vermittelt S. Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke. In: Gutenberg-Jahrb. 1965. S. 110-117 (vgl. allgemein auch ders.: Die Anfänge des Buchdrucks in Köln. Köln 1953); vgl. ferner F. Geldner: Die deutschen Inkunabeldrucker. Ein Handbuch der deutschen Buchdrucker des XV. Jahrhunderts nach Druckorten. Bd. 1: Das deutsche Sprachgebiet. Stuttgart 1968. S. 87-89, 103 (mit weiterer Literatur) sowie den Artikel '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 327.

⁷⁹³ Die ripuarische Margaretenlegende ist handschriftlich einzig in einem Berner Fragment bezeugt (Burgerbibliothek. Cod. 537. Fol. 193r-196v; vgl. den Artikel '*Margareta von Antiochien*'. In: ²Vf. (=Anm. 12). Sp. 1245).

⁷⁹⁴ Daß das Werk selbst schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden sei (vgl. etwa den Artikel '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: ²Vf. [=Anm. 789]. Sp. 326), ist kaum mehr als Spekulation.

⁷⁹⁵ Vgl. die Liste der Hss. im Artikel '*Margareta von Antiochien*'. In: ²Vf. (=Anm. 12). Sp. 1240f. bzw. im Artikel '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 326.

⁷⁹⁶ Vgl. '*Margareta von Antiochien*'. In: ²Vf. (=Anm. 12). Sp. 1241.

⁷⁹⁷ Vgl. den Apparat bei Stejskal: Büchlein der heiligen Margarêta (=Anm. 789); sprachliche Analyse und Teilabdruck der niederdeutschen Übertragung in der Göttinger Hs. (Univ.-Bibl. Ms. theol. 199. Fol. 1r-23r) bei Vogt: Über die Margaretenlegenden (=Anm. 15). S. 266-71.

⁷⁹⁸ Vgl. '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 326f.; vgl. auch Geldner: Die deutschen Inkunabeldrucker (=Anm. 792). Bd. 1. S. 241-46, 284.

weitgehend fehlenden Aufarbeitung des Gesamtkomplexes der 'Passienbüchlein'-Literatur noch geklärt werden. Daß man die Viererreihe jedenfalls nicht unbedingt als e i n Werk verstanden hat, indizieren die unterschiedliche Abfolge der Legenden, die Aufspaltung in Seriendrucke bzw. die Publikation als selbständige Einzeldrucke und auch das Fehlen eines Gesamtprologs, der von mehr als nur jeweils einem 'Büchlein' im Singular spräche.⁷⁹⁹ Die Vorarbeiten von Sibylle Jefferis,⁸⁰⁰ die bei ihrem Editionsprojekt⁸⁰¹ wie selbstverständlich von einem einzigen Verfasser ausgeht und überhaupt alle gedruckten 'Passienbüchlein' als "Redaktionen" ein und desselben Werkes betrachtet,⁸⁰² sind leider wegen der eklatanten methodischen (v.a. stemmatologischen) Mängel⁸⁰³ und

⁷⁹⁹ Vgl. auch 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 326.

⁸⁰⁰ Vgl. neben dem 'Passienbüchlein'-Artikel in ²Vf. (=Anm. 789) ihre Dissertation: Ein spätmittelalterliches Katharinenpiel aus dem Cod. Ger. 4 der University of Pennsylvania: Text und Studien zu seiner legendengeschichtlichen Einordnung. Pennsylvania 1982 (=Diss. Abstracts Internat. XLIII,5,1982 [DA 8217130]). S. 183-87 bzw. ihren Aufsatz: The 'Saint Catherine Legend' of the *Legenda aurea*, Traced through its German Translations and other German Versions in Prose, Verse, and as a Play. In: Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque internationale sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal. 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 253-65 sowie den Vortrag: Das *Passienbüchlein*. Ein Legendenbeitrag im städtischen Leben um 1500. In: Jahrb. der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 7 (1992/93). S. 227-54.

⁸⁰¹ Vgl. 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 325.

⁸⁰² Vgl. 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: ²Vf. (=Anm. 789). Sp. 327f. Daß die Textgestalt auffällig stark variiert, wird im Kleingedruckten immerhin bemerkt (Sp. 325).

⁸⁰³ Vgl. dazu schon oben Anm. 381.

wegen des völlig fehlenden Problembewußtseins der Verfasserin⁸⁰⁴ nichts weniger als vielversprechend. Für die ostmitteldeutsche Margaretenlegende, wie sie handschriftlich und im Marienburger Druck bzw. in den Leipziger Drucken vorliegt, ist auf jeden Fall festzuhalten, daß sie bei naturgemäßen inhaltlichen Parallelen textlich eine ganz andere Fassung repräsentiert als die ripuarische Margaretenlegende der Kölner 'Passienbüchlein'-Drucke.⁸⁰⁵ Die ripuarische Margaretenlegende kann

⁸⁰⁴ Das gilt nicht zuletzt für ihre These von der Entstehung der Texte im Deutschen Orden (vgl. Ein spätmittelalterliches Katharinenpiel [= Anm. 800]; The 'Saint Catherine Legend' [= Anm. 800] sowie den 'Passienbüchlein'-Artikel in ²Vf. [= Anm. 789]. Sp. 326). Jefferis übernimmt hier völlig ungeprüft eine Position der älteren Forschung (vgl. Die Katharinen-Passie. Ein Druck von Ulrich Zell. In Nachbildung hg. v. H. Degering und M.J. Husung. Berlin 1928 [= Seltene Drucke d. Preuß. Staatsbibliothek zu Berlin 2]; L. Busse: Die Legende der heiligen Dorothea im deutschen Mittelalter. Diss. Greifswald 1930. S. 14 [mit dem Zusatz "vielleicht"!]), obwohl schon etwa der Prolog des ostmitteldeutschen Margareten-'Büchleins', der sich ausdrücklich an weltliche, gebärende Frauen adressiert (s.u.), hätte hellhörig machen müssen. Abgesehen davon stützt sich die v.a. bei Degering/Husung betonte Deutschordens-These auf das schiefe Ausgangsargument von der Übereinstimmung aller Fassungen der 'Büchlein'-Legenden, ob sie nun in Leipzig, Magdeburg oder Köln gedruckt wurden; aus dieser angeblich genauen Übereinstimmung schließen Degering/Husung dann, daß "eine durch ganz Deutschland verbreitete Organisation hinter der Publikation stand", nämlich der Deutsche Orden (S. 56f.). Schon ein erster (allerdings über die Einleitungsverse hinausgehender!) Blick auf die Texte zeigt freilich, daß etwa die Magdeburger Fassung der Margaretenlegende (sie ist ediert bei Ph. Wegener: Drei mittelniederdeutsche gedichte des 15. jarhunderts mit kritischen bemerkungen. In: jahrb. d. Pädagogiums zum Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg. Magdeburg 1878. S. 14-23; Reproduktion des Magdeburger Drucks in: Die mnd. Margaretenlegende. Hg. v. K.O. Seidel. Berlin 1994 [= TspMA 36]. S. 81-113; vgl. auch U. Bruckner: Ein Probedruck der Margareten-Passio. In: Beitr. zur Inkunabelkunde 8 [1983]. S. 118-24) keineswegs "genau" mit den Kölner Drucken übereinstimmt, wie Degering/Husung behaupten (S. 18f.). V.a. aber bedurfte es angesichts der überregionalen Beliebtheit des Kultes der vier Hauptjungfrauen gar keiner speziellen "Organisation", die die Verbreitung der 'Büchlein' vorangetrieben hätte. Und die (im Einzelfall noch differenzierter zu untersuchenden) Verbindungen zwischen manchen 'Büchlein' führten zweifellos über die großen Handelsstraßen, waren doch die Erscheinungsorte durchweg wichtige Handelszentren, die mit Messen und Jahrmärkten zugleich einen Umschlagplatz für den Vertrieb boten.

⁸⁰⁵ Gleiches gilt für das Verhältnis der ostmitteldeutschen Margaretenlegende zu der mit dem Kölner Margareten-'Büchlein' tatsächlich wenigstens verwandten niederdeutschen Variante der Legende in Simon Kochs Magdeburger Druck von 1500 (vgl. Geldner: Die deutschen Inkunabeldrucker [= Anm. 792] Bd. 1. S. 237-39 sowie 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: ²Vf. [= Anm. 789]. Sp. 327f.).

demnach auch keine "Redaktion" sein, die die ostmitteldeutsche "fast um die Hälfte kürzt".⁸⁰⁶

Um so aufschlußreicher aber ist es, im einzelnen zu rekonstruieren, nach welchen Gesichtspunkten man Legendenversionen auswählte oder verfaßte, die für einen bestimmten Inkorporierungs- bzw. Vermarktungskontext geeignet sein sollten. In diesem Sinn werden am Beispiel der ostmitteldeutschen und der ripuarischen Margaretenlegende, ergänzt durch Seitenblicke auf andere 'Passienbüchlein'-Legenden, Indizien für die Herausbildung eines Typs von 'Massen'-Literatur erarbeitet. Daß das inflationär gebrauchte, einmal mehr auch im Zusammenhang mit den 'Passienbüchlein' begegnende Etikett von der "schlichte[n] Nacherzählung der wichtigsten Fakten"⁸⁰⁷ die spezifischen Charakteristika hier eher verwischt als konturiert, bedarf kaum einer Erwähnung.

Die ostmitteldeutsche Margaretenlegende wird von einem eigenständigen, für die Zielsetzung des Werks signifikanten Prolog (vv. 1-30) eingeleitet und von einem kurzen Epilog (vv. 759-76) abgeschlossen, der diese Zielsetzung noch einmal bekräftigt. Der Prolog benennt zunächst das anvisierte Publikum: Es sind alle Frauen, auf denen ja als geschlechtsspezifische Strafe für die Sünde ihrer Ahnin Eva der Fluch laste, nur unter großen Schmerzen und unter Lebensgefahr Kinder gebären zu können (vv. 1-22). Daraus wird die Funktion der Heiligen und ihrer Legende abgeleitet, programmatisch auf den Punkt gebracht und formelhaft repetiert: Margarete kann diese Schmerzen und überhaupt alles Leid "vortreiben" (vv. 7, 30; vgl. auch v. 764 im Epilog).⁸⁰⁸ Andere Aspekte bleiben von vornherein ganz beiseite. Über Margaretens Frömmigkeit, Glaubensstärke und Opferbereitschaft wird ebensowenig ein Wort verloren wie über ihre *virginitas*.

806 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: 2Vf. (= Anm. 789). Sp. 327. - Bei den Legenden der drei anderen Hauptjungfrauen Barbara, Dorothea und Katharina scheint dagegen wirklich ein engerer übergreifender Zusammenhang vorzuliegen.

807 Vgl. 'Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen'. In: 2Vf. (= Anm. 789). Sp. 325.

808 Ähnlich wirbt etwa der Prolog der Katharinenlegende aus einer im späten 15. Jahrhundert geschriebenen Bielefelder Hs. damit, daß "alle de genne de se horen lesen,/ Van aller sorge se genesen" (Die Legende der heiligen Katharina von Alexandrien im Cod. A4 der Altstädter Kirchenbibliothek zu Bielefeld. Hg. v. S. Sudhof. Berlin 1959 [=TspMA 10]. Vv. 5f.).

Diese Zielsetzung wirkt sich auch auf die vermittlungsstrategische Zubereitung der lateinischen Vorlage, der bekannten Version des Pseudo-Theotimus,⁸⁰⁹ aus.

Als erstes fällt die Kürzungstendenz auf. Die Einzellegende greift zwar nicht auf eine abbreviierte Legendarlegende zurück, sondern schöpft aus dem Fundus der unverkürzten narrativen Substanz, neigt dabei aber ähnlich wie das Verslegendar 'Der maget krone' und die Prosalegendare *per circulum anni* zur Reduktion. Hartwig hatte für seine oben im Abschnitt 1.1.1. des II. Hauptteils analysierte Versbearbeitung der Version des Pseudo-Theotimus noch 1738 Verse benötigt, d.h. fast tausend Verse mehr als das spätmittelalterliche 'Büchlein'. Mit seinen 776 Versen entspricht der Umfang des 'Büchleins' in etwa dem der von Moriz Haupt edierten 'Marter'-Version, der kürzesten unter den oben untersuchten hochmittelalterlichen Margaretenlegenden, die aber den ausführlichen Text des Pseudo-Theotimus zumindest nicht als direkte Vorlage benutzte und die *histoire* insgesamt mit Prägnanz und dynamischer Wucht vermittelte. Die ostmitteldeutsche Margaretenlegende setzt hingegen unterschiedliche Akzente. Während das deskriptive Moment bei dem Folter- und Wundergeschehen selbst durchaus ein gewisses Gewicht behält, werden zumal in der Vorgeschichte Details, Wiederholungen und Zwischenschritte im Erzählvorgang übersprungen.⁸¹⁰ Nicht zuletzt aber schlägt sich die Kürzung bei den Gebeten der Heiligen nieder,⁸¹¹ die in der lateinischen Vorlage v.a. dazu dienen, die Majestät Gottes bzw. die seiner heiligen Märtyrerin zu feiern. Gerade im Vergleich damit wird deutlich, daß im ostmitteldeutschen 'Büchlein' der aus Entrhetorisierung und

809 Völlig unverständlich und nur teilweise durch eine Verwechslung (Kontamination?) mit der ripuarischen Margaretenlegende zu erklären ist die Behauptung von Jefferis (vgl. '*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*'. In: 2Vf. (= Anm. 789). Sp. 326), der ostmitteldeutsche Verfasser hätte sich auch auf das 'Passional' und auf die von Bartsch edierte 'Margareten Marter' (in: Germania 4 [1859]. S. 440-71) gestützt. - Zitiergrundlage für die Version des Pseudo-Theotimus ist die Ausgabe im 'Sanctuarium' (= Anm. 3).

810 Vom Schafehüten etwa ist im Gegensatz zum Pseudo-Theotimus nur einmal die Rede (vgl. v. 71 zu S. 190/Z. 39f. und Z. 43f.); die Anordnung des Olibrius, die festgenommene Margarete herbeizuholen, bevor er zum ersten Mal mit ihr spricht (S. 191/Z. 5f.), fehlt; gleiches gilt für die teuflischen Gedanken und Aktivitäten des Olibrius während Margaretens erstem Kerkerarrest (S. 191/Z. 14-16). Das Detail vom Auftritt der Amme im Kerker wird ebenso übergangen wie die Berufung auf den dabei anwesenden Gewährsmann (S. 192/Z. 29-31), der später auch den Leichnam bestattet (S. 195/Z. 52-57).

811 Vgl. etwa vv. 358-80 (zu S. 192/Z. 54-S. 193/Z. 10) oder vv. 556-66 (zu S. 194/Z. 34-42).

Vereinfachung resultierenden Abbreviation⁸¹² auch eine spezifische Umakzentuierung zur Seite tritt, die den Hilfsaspekt, gepaart mit einer noch deutlich über 'Der Heiligen Leben' hinausgehenden Verharmlosung, in den Vordergrund rückt.

Ein signifikantes Beispiel für diese Akzentverschiebung bietet bereits das erste Bittgebet der Heiligen zu Gott (vv. 85-120). Während die Margarete der lateinischen Vorlage ihren Bittgestus mit liturgischer Feierlichkeit und Gotteslob verbindet (S. 190/Z. 48-S. 191/Z. 3), läßt das 'Büchlein' nicht nur alles hymnische Pathos beiseite, sondern konzentriert sich zudem ganz auf den Hilfsaspekt.⁸¹³ In diesem Sinn wird hier ausnahmsweise die Vorlage sogar um Wendungen wie "tû mir dîner hulfe schîn" (v. 89) ergänzt, und am Schluß begegnet noch ein eigener kleiner Zusatz, der in seiner auch rhythmischen Einprägsamkeit wie eine Reimformel zum Nachsprechen erscheint (vv. 115-118):

hilf mir, herre, ûz diser nôt
durch dînes lîbes kîndes tôt,
durch sîn funf heilgen wunden
nû zû disen stunden!

Dort, wo sich Margaretens Gebet in der Vorlage ausschließlich dem Dank und dem Lobpreis Gottes widmet wie nach der Rettung vor dem Drachen durch das Kreuz (S. 192/Z. 54-S. 193/Z. 10), vergißt der volkssprachliche Erzähler nicht, einen Hinweis auf die allgemeine, gleichsam magische Hilfskraft des Kreuzes zu ergänzen (vv. 345-48). Und daß es nicht viel kostet, Hilfe zu erhalten, zeigt Margaretens Fürbittengebet: Um zu erreichen, daß kein Kind "krump oder blint" geboren werde und der Teufel "kein gewalt an den kindern" habe, genügt es laut Margarete schon, das Buch über ihr Leben bei sich zu Hause zu heben - man muß es

812 Die beim Pseudo-Theotimus häufig begegnende geminierte Synonymie etwa bleibt beiseite (vgl. S. 191/Z. 11: "[...] qui meam uirginitatem illesam et immolatam custodiuit" zu vv. 147f. oder S. 192/Z. 54f.: "laudo et glorifico [...] gaudeo et exulto" zu vv. 358-60). Lange, anaphorisch bzw. parallelistisch konstruierte *enumerationes* werden einfach übersprungen (vgl. S. 192/Z. 57-S. 193/Z. 6 zu vv. 372-80). Gleiches gilt für Metaphern: Schon im ersten Gebet (vv. 86ff.) fehlt die *margarita*-Metapher (S. 190/Z. 52), um deren Übertragung die hochmittelalterlichen Bearbeiter noch gerungen haben (vgl. oben S. 99/Anm. 26); ferner fehlen die Metaphern vom *lapis angularis* oder von der *columna fidei* (S. 192/Z. 55f. zu vv. 358-70) u.a.m.

813 So etwa betet die Heilige in der lateinischen Quelle: "fac me laetari semper in te domine Iesus Christe et te semper collaudare" (S. 190/Z. 50f.; Hervorh. von mir). In der ostmitteldeutschen Version beschränkt sie sich auf die Bitte "erfröu mich nû zû diser zît" (v. 91); das Gotteslob wird übergangen.

nicht einmal unbedingt lesen (vv. 639-46)!⁸¹⁴ Abgesehen davon, daß hier das Heiligen-'Büchlein' zum Fetisch wird: Bessere Werbung für ein Produkt läßt sich kaum denken.⁸¹⁵

Mit dieser Art der Profilierung des Hilfsaspekts geht eine deutlich greifbare Verharmlosung einher, die das Gottesbild prägt und zugleich die Dimensionen des Blutopfers der Heiligen konsumentenfreundlich auf das leicht eingängige, ja niedliche Kleinformat bringt. Bezeichnend dafür ist der massierte Gebrauch von Diminutivformen. Beispiele liefert auch hier schon das erste Bittgebet der Heiligen. Die bedrohlichen Machenschaften des Olibrius, die das Gebet veranlassen, sind zum "netzelin" (v. 110) bagatellisiert, das auf Margarete ausgeworfen wird. Das "mundelin" der Heiligen (v. 102) soll Gott mit seiner Weisheit inspirieren; das Symbol des Heiligen Geistes wird seinerseits zum "tûbelin" (v. 415). Noch eklatanter aber tritt die Maßstabsverkleinerung im Zusammenhang mit den Foltern hervor: Im "wazzerlin" (v. 563) soll Margarete ertränkt werden, und der kapitale Schwerthieb, der das Blutopfer vollendet, ist ein "slegelin" (v. 721). Man holt sich Margarete ja schließlich als 'Hebamme' ins Haus herein und nicht als aufopferungsbereite Märtyrerin im Dienst an Gott. Die Signifikanz der Diminutivformen relativiert sich zwar insofern, als das Diminutivsuffix *-lin* auch einfach die Suche nach Reimwörtern erleichtern konnte, zumal sich in der spätmittelalterlichen Legendenliteratur die Versform, wie bei der Analyse von 'Der maget krone' bereits ausgeführt,⁸¹⁶ ohnehin auf die Funktion einer (Vor-)Lesehilfe für eher im unteren Bereich der Bildungsskala einzustufende Adressaten zu beschrän-

⁸¹⁴ Vgl. vv. 639-42:

mîn bûch in welchem hûse ez ist
o d e r ob man ez darinne list,
nummer werd dar inne ein kint
geboren krump oder blint
[...].

Immerhin wurde das für den Sinn dieser Stelle entscheidende (und von mir hervorgehobene) *oder* zumindest in einem der Textzeugen getilgt (vgl. im Apparat die Lesart *h* des Leipziger Druckes von 1517).

⁸¹⁵ Nicht von ungefähr bleibt im Gegensatz zur lateinischen Quelle (S. 195/Z. 9f.) auch die nur von einer sozialen Spitzengruppe realisierbare Vorleistung für Margareten Hilfe unerwähnt, nämlich die Stiftung einer Kirche oder Kapelle.

⁸¹⁶ Vgl. den Abschnitt 2.1.1.3. des II. Hauptteils.

ken scheint.⁸¹⁷ Gleichwohl indiziert die sorglose Applikation der Diminution auch das Desinteresse am Nachvollzug der Erhabenheit des Martyriums einerseits und des (auf die Heiden projizierten) menschlichen Grausamkeitspotentials andererseits.

Vergleicht man die ostmitteldeutsche mit der *riparischen* Margaretenlegende, die im Kölner Druckbetrieb zu den wirtschaftlich lohnendsten Verkaufsartikeln gehörte (s.u.), so zeigt sich, daß das ripuarische 'Büchlein' die Tendenzen der ostmitteldeutschen Fassung nicht nur bestätigt, sondern im Hinblick auf das konsumentenfreundliche Erscheinungsbild sogar noch überbietet.

Dies beginnt schon mit dem Umfang. Anders als die ostmitteldeutsche Margaretenlegende mit ihren 776 Versen benötigt die ripuarische sogar nur 437 Verse (d.h. weniger als die Legendare 'Passional' und 'Märterbuch'), obwohl auch sie mit Ausnahme von vv. 1-18⁸¹⁸ auf die Version des Pseudo-Theotimus zurückgeht. Daß die Kürze für die Kölner Heiligen-'Büchlein' tatsächlich zum Programm erhoben wurde - sowohl die Serien- bzw. Einzeldrucke der Legenden von den Hauptjungfrauen als auch etwa das Kölner Ursula-'Büchlein' pendeln sich auf einen Umfang

⁸¹⁷ Im deutlichen Gegensatz zu den Prosalegendaren bzw. den meisten Prosatexten des Spätmittelalters überhaupt und sogar im Vergleich zu 'Der maget krone' begegnen in der ostmitteldeutschen Verslegende auffallend viele Erzählereinwürfe, fast alle vom Typ *nû hôret alle* (vv. 299, 302, 345, 417, 584, 657, 706), der eine rein phatische Funktion besitzt, d.h. der Etablierung und Aufrechterhaltung der Kommunikation, der "Einstellung auf das KONTAKTMEDIUM" dient (vgl. R. Jakobson. Linguistik und Poetik. In: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hg. v. H. Blumensath. Köln 1972 [=Neue wiss. Bibliothek: Literaturwissenschaften. 43]. S. 123f.), und so den Rezeptionsvorgang noch zusätzlich im Sinne einer (ggf. auch nur mehr simulierten) Vortragssituation konkretisiert und erleichtert.

⁸¹⁸ Es handelt sich dabei um vv. 61-80 aus der 'Margareten Marter' (= Anm. 809), die von Kindheit und Jugend der Heiligen berichten. Möglicherweise war die Druckvorlage in dieser einleitenden Passage defekt und mußte deshalb durch eine andere Fassung ersetzt werden; ansonsten hinterläßt die 'Margareten Marter' nämlich keine Spuren im ripuarischen 'Büchlein'. Bezeichnend für die Kürzungsintention der ripuarischen Fassung ist, daß die in der 'Margareten Marter' vorausgehenden allgemeineren (mit dem Pseudo-Theotimus übereinstimmenden) Ausführungen über Margaretens Tugend, über die Christenverfolgung und über den Gewährsmann Theotimus übersprungen werden. - Die einzige gemeinsame Übereinstimmung der ripuarischen und der ostmitteldeutschen Fassung gegen die Version des Pseudo-Theotimus, wie sie im 'Sanctuarium' des Mombritius überliefert ist, besteht in der Angabe zu Margaretens Alter (sie ist zwölf und nicht fünfzehn Jahre alt; vgl. v. 21 in der ripuarischen Legende bzw. v. 51 in der ostmitteldeutschen gegenüber S. 190/Z. 35f.). Schon van den Anel (Die Margaretenlegende [= Anm. 4]. S. 27) wies aber darauf hin, daß es sich hier bloß um einen typischen Lesefehler handelt, der nicht einmal für eine stemmatologische Analyse der lateinischen Pseudo-Theotimus-Überlieferung ein sicheres Kriterium liefert.

von ca. 400 bis 500 Versen ein⁸¹⁹ -, belegt der Prolog des Katharinen-
'Büchleins':⁸²⁰

Ein groiz gebrech an uns ist:
wat man uns saghet van Jesu Christ
und van sinre hiliger lere,
it is uns lank und verdruizt uns sere.
und dair af wil ich nu kurzlich
van einre junfrouwen reine und rich
ein vil kleines boechelgin
dichten van irer martilien und pin
[...].

Das ist mehr als bloße *brevitas*-Topik. Der Erzähler setzt sich bei seinem unverblühten Plädoyer für Kürze schon durch den Gebrauch der 1. Person Plural werbewirksam ins Einvernehmen mit seinem Zielpublikum: Die Tatsache, daß lange Texte schnell langweilen, selbst wenn sie von heiligsten Dingen handeln, bezeichnet er zwar pflichtschuldig als Gebrechen, aber als eines, das er mit seinen Adressaten teilt und für das er Verständnis signalisiert. Er erklärt sich solidarisch mit einem Publikum, das weder im Hinblick auf die literarische Verpackung noch auf den Erzählgegenstand große Ambitionen hat. Ausführliche Erörterungen und die heilige Lehre Jesu Christi selbst überläßt man anderen. Für sich will man ein rasch rezipierbares "boechelgin" von einer Nothelferin. So ist es denn auch der Hinweis auf das vom Grab der Heiligen ausströmende, gegen alle Krankheiten wirksame Öl, mit dem der Prolog abschließend noch die Heldin anpreist (vv. 11-14; vgl. auch vv. 512-25).

Dieses Programm schlägt sich ebenfalls im ripuarischen Margareten-'Büchlein' nieder, das zu ein und derselben Druckserie gehört wie das Katharinen-'Büchlein'. Bezeichnenderweise wird hier einerseits aus der Version des Pseudo-Theotimus nichts übergangen, was unmittelbar zum äußeren Geschehen gehört. Selbst Details wie der Auftritt der Amme, die Margarete im Kerker pflegt (vv. 132-34), oder die Bestattung des Leichnams (vv. 422-25) fehlen im Unterschied zur ostmitteldeutschen Margaretenlegende keineswegs. Andererseits aber - daraus resultiert der

⁸¹⁹ Vgl. die Texte bei Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts (= Anm. 788). S. 15-27 (Dorothea), S. 52-65 (Barbara), S. 83-96 (Margarete), S. 135-51 (Katharina), S. 183-97 (Ursula).

⁸²⁰ Zit. n. Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts (= Anm. 788). S. 135/vv. 1-8 (s-Laute sind aus technischen Gründen vereinheitlicht); Reproduktion dieser Passage nach Zells Druck bei Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792). S. 113.

insgesamt wesentlich geringere Umfang der ripuarischen Fassung - werden alle retardierenden Elemente, d.h. Reden während des Verhörs, die keine neuen Informationen bieten, und v.a. die Gebete der Heiligen, nicht nur noch weitaus konsequenter gekürzt als in der ostmitteldeutschen Legende, sondern oft zur Gänze übersprungen.⁸²¹

Das vielzitierte Fakteninteresse herrscht hier also tatsächlich vor. Freilich sind diese Fakten dem Denkhorizont des Publikums entsprechend zurechtgebogen. Die Verharmlosungstendenz, die zuvor bei der ostmitteldeutschen Margaretenlegende zu konstatieren war, begegnet auch hier, wenn etwa die Dimension der Christenverfolgung auf einen ganz und gar 'privaten' Konflikt zwischen dem enttäuschten Liebhaber Olibrius und Margarete reduziert werden: Der heidnische Präfekt reist nicht deshalb nach Antiochien, um die Christen auszurotten, wie es in der lateinischen Vorlage heißt (S. 190/Z. 40f.). Er folgt einzig dem Ruf von Margaretens Schönheit; die Verfolgung der in seinem Amtsbereich lebenden Christen aber ordnet er erst an, nachdem er zu seiner Enttäuschung erfahren hat, daß seine Angebetete Christin sei (vv. 21-32). Und ebenso wie die Christenverfolgung insgesamt holt man sich auch die Heilige und ihre kurz-weilig aufgemachte Geschichte in die 'private' Stube herein. Das gilt natürlich um so mehr für die Nutzenanwendung. In Übereinstimmung mit der ostmitteldeutschen Version ist Margarete nicht als glaubensstarke *virgo* interessant - ein didaktisches, paränetisches oder gar kontemplatives Moment spielt daher in diesen Texten keinerlei Rolle -, sondern speziell als 'Hebamme'. So werden auch im ripuarischen Margareten-'Büchlein' nach der Legende konsumentengerecht gleich die fertigen Bittgebete mitgeliefert, und zwar praktischerweise proportional zur Nähe des Geburtsvorganges ein längeres Gebet und ein kürzeres, das direkt während der Wehen zu sprechen ist.⁸²² Hinsichtlich dieser pragmatistischen

⁸²¹ Das erste Gespräch zwischen Olibrius und Margarete wird in vv. 63-66 ohne direkte Rede nur kurz resümiert (vgl. dagegen in der lateinischen Quelle S. 191/Z. 5-14); Zwischenfragen während der 'Beichte' des Teufels (vv. 165ff.) bleiben beiseite (vgl. dagegen in der lateinischen Quelle etwa S. 193/Z. 26f.). Nach v. 131 fehlt ein Gebet (zu S. 192/Z. 18-28; vgl. in der ostmitteldeutschen Fassung vv. 255-82) ebenso wie nach v. 287 (zu S. 194/Z. 28f.; vgl. in der ostmitteldeutschen Fassung vv. 537-40); das Gebet in vv. 295-305 (zu S. 194/Z. 34-42) ist stark vereinfacht und gekürzt; in vv. 157f. wird lediglich festgestellt: "ir gebet sie sprach,/ dat was vil lank" (zu S. 192/Z. 54-S. 193/Z. 10; vgl. in der ostmitteldeutschen Fassung vv. 358-80).

⁸²² Die beiden Gebete sind abgedruckt bei Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts (= Anm. 788). S. 73-75.

Rationalität übertrifft das Margareten-'Büchlein' bei weitem alle anderen in dieser Arbeit untersuchten Textbeispiele, sogar das Verslegendar 'Der maget krone' mit seinen Gebetsschablonen.⁸²³

Daß sich hinter der mundgerechten und durch den Titelholzschnitt (zumindest für weniger anspruchsvolle Augen) auch optisch gefälligen Zubereitung tatsächlich handfestes kommerzielles Kalkül verbarg, kann für die Kölner Heiligen-'Büchlein' ganz konkret belegt werden. Schon die Holzschnitte, die mitunter aus großemäßig überhaupt nicht zueinander passenden, älteren und jüngeren Holzstöcken bzw. abgesägten Holzstockteilen zusammengestückelt sind,⁸²⁴ weisen hier ja alle Züge schnell und billig produzierter Massenware auf. Ein besonders instruktives Beispiel aber bietet der Fall des ersten Kölner Druckers Ulrich Zell,⁸²⁵ der sich seit der Gründung seiner Offizin im Jahr 1465 fast dreißig Jahre lang als Spezialist für gelehrte lateinische Werke einen Namen gemacht hatte, bevor er plötzlich volkssprachliche Heiligen-'Büchlein' herausbrachte. Severin Corsten hat die Hintergründe für diesen überraschenden "Stilbruch" beleuchtet.⁸²⁶ Demnach war Zell seit den achtziger Jahren in wachsende ökonomische Probleme geraten, während umgekehrt sein Konkurrent Johannes Koelhoff d.J., "ein rühriger Mann, der kein Geschäft versäumte",⁸²⁷ rechtzeitig den lukrativen Markt der Heiligen-'Büchlein' entdeckt hatte und das Nachfragepotential aus eigener Kraft offenbar gar nicht ausschöpfen konnte. Koelhoff ließ daher den unter Zugzwang stehenden Ulrich Zell in seinem Auftrag Heiligen-'Büchlein' drucken und gab ihm das entsprechende technische Rüstzeug, v.a. Lombarden und Holzstock, in Kommission, das später an Koelhoffs Nachfolger Heinrich von Neuß und teilweise auch noch an Servaes Kruffter übergang.⁸²⁸ Heiligen-'Büchlein' waren also dazu angetan, einem altgedienten Drucker in

⁸²³ Vgl. oben S. 253f.

⁸²⁴ Vgl. besonders den von Corsten analysierten Katharinen-Holzschnitt (Ulrich Zells deutschsprachige Drucke [= Anm. 792], S. 112 bzw. S. 144); Kurzbeschreibung der Holzschnitte bei Schade: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts (= Anm. 788). S. 3 (Dorothea), S. 33 (Barbara), S. 73 (Margarete) und S. 103 (Katharina); vgl. auch A. Schramm: Der Bilderschmuck der Frühdrucker. Bd. 8: Die Kölner Drucker. Leipzig 1924. Nrr. 833-35.

⁸²⁵ Vgl. J.J. Merlo: Ulrich Zell. Kölns erster Drucker. Bearb. v. O. Zaretsky. Köln 1900; Degering/Husung: Die Katharinen-Passie (= Anm. 804). S. 1-4; Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792).

⁸²⁶ Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792). S. 110.

⁸²⁷ Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792). S. 116; vgl. auch Geldner: Die deutschen Inkunabeldrucker (= Anm. 792). Bd. 1. S. 87, 93, 103.

⁸²⁸ Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792). S. 116f.

wirtschaftlichen Nöten das Gnadenbrot zu sichern und boten gleichzeitig einem anpassungsfähigen Repräsentanten des frühkapitalistischen Verlagswesens die Möglichkeit, sein Material gewinnträchtig für sich arbeiten zu lassen. Und das Geschäftsrisiko war angesichts der geringen Materialkosten, die die schmalen 'Büchlein' verursachten, ohnehin gering.

Die Tatsache, daß trotz des Verkaufserfolgs generell nur mehr sehr wenige Druckexemplare von Heiligen-'Büchlein' erhalten sind, wirft ebenfalls ein Licht auf die Käufer, und zwar nicht nur insofern, als sie ihrerseits die 'Büchlein' offensichtlich als reine Konsumartikel betrachtet haben. Wenn die Exemplare meist bis auf ein einziges verloren sind und vermutlich so manche Ausgabe überhaupt "niemals den rettenden Hafen einer Bibliothek erreicht hat",⁸²⁹ dann deutet dies auch darauf hin, daß das Publikum der Heiligen-'Büchlein' ein tendenziell anderes war als das der Prosalegendare. Von der Sammlung 'Der Heiligen Leben' etwa sind ja durchaus zahlreiche Druckexemplare in den "rettenden Hafen einer Bibliothek" eingelaufen - Williams-Krapp kennt z.B. "über 40" Exemplare von Kobergers Nürnberger Druck aus dem Jahr 1488⁸³⁰ -, wenngleich dies zumindest teilweise durch die Auflagenstärke bedingt sein mag. Heiligen-'Büchlein' waren anders als Legendare zum einen nicht als Prestigeobjekte geeignet und dürften zum anderen auch für ein weniger leseerfahrenes Publikum gedacht gewesen sein, das an einem voluminösen Legendar *per circulum anni* mit seiner Vielzahl von Texten nicht unbedingt interessiert war. Daß einer Sammlung wie 'Der maget krone', deren Legenden vermittlungsstrategisch den Heiligen-'Büchlein' am meisten ähneln - sie sind ja nicht von ungefähr ebenfalls in Versform abgefaßt -, kein Durchbruch gelang, könnte schlicht und einfach auch daran gelegen haben, daß das Werk für 'Büchlein'-Rezipienten einen zu großen Gesamtumfang hatte, während literarisch versiertere bzw. ökonomisch potentere Käufer die Prosa(-Legendare) bevorzugten. Bezeichnenderweise sind auch unter den zeitgenössischen Einzellegenden die umfangreichsten und anspruchsvollsten Werke etwa über Margarete oder Katharina aus-

⁸²⁹ Corsten: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke (= Anm. 792). S. 111.

⁸³⁰ Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare (= Anm. 463). S. 305.

schließlich in Prosa verfaßt⁸³¹ - ein Befund, der nicht nur die Gleichung von Kürze bzw. Fakteninteresse und Prosa widerlegt,⁸³² sondern zugleich die im Zusammenhang mit 'Der maget krone' erarbeitete These bestätigt, wonach sich in der spätmittelalterlichen Legendenliteratur der Vers als Mittel zur audio-visuellen Konkretisierung des Rezeptionsvorgangs insbesondere an ein erst rudimentär literarisiertes Publikum richtet. Zudem indiziert die Auswahl der 'Büchlein'-Heiligen, daß es dem hier anvisierten Publikum im Gegensatz zu dem der Prosalegendare nicht um eine zwar von Text zu Text repetierte, aber meistens im Grundsätzlichen und Allgemeinen bleibende Hilfs- und Heilsverheißung ging, sondern um konkrete Notfälle, zumal für solche, die wie Schwangerschaft und Geburt tatsächlich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit erwartbar waren. Die strikte und programmatische Festlegung der heiligen Margarete auf die Funktion einer Geburtshelferin schließt hier auch von vornherein einen Austausch zwischen weltlichem und klösterlichem Kommunikationskontext aus, wie er sich bei der 'Elsässischen Legenda aurea' und bei 'Der Heiligen Leben' beobachten ließ.

831 Vgl. etwa den Nürnberger *Margareten-libellus* aus einer Sammelhs. mit hagiographischen Texten vorwiegend zu weiblichen Heiligen (Germ. Nationalmuseum. Cod. 16567. Fol. 1r-82r; vgl. L. Kurras: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. I: Die literarischen und religiösen Handschriften. Wiesbaden 1974 [= Kataloge d. Germ. Nationalmuseums I/1]. S. 67-69), wo zu der umfangreichen Prosalegende (fol. 1r-39r) nicht nur Gebete treten (fol. 39v-41r und fol. 82r-83v, letzteres für Frauen in Geburtsnöten), sondern auch eine Predigt zum Margareten-tag (fol. 41r-75r) und ein eigener Mirakelteil (fol. 75r-82r). Vgl. ferner die für das Nürnberger Katharinenkloster verfaßte Prosasumme über Katharina, nach Assion die längste deutsche Katharinenlegende (vgl. den Artikel '*Katharina von Alexandrien*'. In: ²Vf. Bd. 4. Sp. 1066. Nr. XVIII), in der das Moment des 'zweckfreien' Gotteslobs besonders profiliert ist. Vgl. schließlich die in Bamberg und Wolfenbüttel überlieferte Katharinenlegende mit auffälligen chronikalischen Zügen, die, u.a. ergänzt um die Statuten der Straßburger Katharinenbruderschaft, im Jahr 1500 bei Johann Grüninger in Straßburg auch im Druck erschien (vgl. Assions Artikel '*Katharina von Alexandrien*'. In: ²Vf. Bd. 4. Sp. 1069. Nr. XXVIII). - Natürlich sind nicht alle Einzellegenden, die in Prosa verfaßt wurden, automatisch besonders umfangreich und anspruchsvoll. Umgekehrt läßt sich aber sagen, daß die Vers-'Büchlein' des ausgehenden Mittelalters praktisch ausnahmslos relativ kurz und anspruchslos sind.

832 Vgl. auch Schnell: *Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Spätmittelalter* (= Anm. 624). S. 224f.

2.2.2. Prosalegenden

2.2.2.1. Prosa für Literaturkenner: Reinbot-Rezeption im 'Zürcher Georg'

Während in einer Zeit, als die Prosa auch in der volkssprachlichen Literatur bereits etabliert war, die kurzen Vers-'Büchlein' mit ihrer markanten Tendenz zur Simplifizierung, zur Verharmlosung und zu einer von der erzählten Geschichte selbst sogar schon abgelösten Zweckrationalität primär Konsumenten am unteren Ende der Literarisierungsskala ansprechen, wendet sich die Zürcher Georgsprosa ganz im Gegenteil an Literaturkenner.

Der umfangreiche 'Zürcher Georg' ist in einer Zürcher Handschrift aus den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts u.a. zusammen mit dem 'Zürcher Buch vom heiligen Karl' und einer Prosabearbeitung des 'Willehalm' überliefert.⁸³³ Die erstaunlich dürftige Forschungslage⁸³⁴ mag damit zusammenhängen, daß das Werk von Bachmann und Singer unter dem Sammeltitle "Deutsche Volksbücher" herausgegeben wurde, der hier nicht nur problematisch,⁸³⁵ sondern in höchstem Maße irreführend ist, setzte doch der 'Zürcher Georg' dem im Spätmittelalter tatsächlich schichtenübergreifend in Stadt und Land verbreiteten Georgskult⁸³⁶ eine

⁸³³ Zitiergrundlage für alle drei genannten Werke ist die Ausgabe von A. Bachmann/S. Singer: Deutsche Volksbücher aus einer Zürcher Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts. Tübingen 1889 (=StLV 185). S. 259-328 ('Georg'), S. 1-114 ('Karl'), S. 115-246 ('Willehalm'). - Der 'Georg' ist außer in dieser Hs. (Zürcher Kantonsbibliothek Cod. C.28) noch in zwei weiteren Hss. erhalten (vgl. S. XIII in der Einleitung von Bachmann/Singer), nämlich im 1475 von Gerold Edlibach geschriebenen Cod. B95 [192] der Zürcher Stadtbibliothek (zusammen mit Zürcher Lokalchronistik) und in der bekannten, 1478 von Heinrich Kramer aus Zürich geschriebenen (heute in Engelberg aufbewahrten) Sarner Legendenhs. (Cod. 2).

⁸³⁴ Zum 'Zürcher Georg' sind im wesentlichen nur eine Nebenbemerkung bei Mertens (Verslegende und Prosalegendar [=Anm. 141]. S. 278) und die Dissertation von Schwarz (Der heilige Georg [=Anm. 134]) zu nennen. Letzere erwähnt bei ihrem Überblick über die Georgslegenden auch den 'Zürcher Georg'; wegen der nicht unproblematischen, auf ein allgemeingültiges Georgsbild ausgerichteten Fragestellung (vgl. S. 118 f.) und wegen des unreflektierten Umgangs mit Begriffen wie *Volksbuch* oder *höfisch* ist die Arbeit hier trotz einiger zutreffender Einzelbeobachtungen wenig befriedigend. - Noch kaum erforscht sind auch das Karlsbuch und der Prosa-'Willehalm' (vgl. meinen Artikel 'Zürcher Buch vom heiligen Karl'. In: Literaturlexikon. Hg. v. W. Killy [=Anm. 487]. Bd. 12. S. 928f.).

⁸³⁵ Daß der Titel "nicht besonders glücklich gewählt" sei, geben schon Bachmann/Singer selbst zu (S. XI).

⁸³⁶ Vgl. dazu Schwarz: Der heilige Georg (=Anm. 134). S. 112-16.

Legende entgegen, die mit ihrer hochgradigen Literarizität dem Selbstverständnis einer städtischen Bildungselite entsprach. Nicht von ungefähr benutzte der Verfasser die ihrerseits hochgradig stilisierte, rund zweihundert Jahre ältere Version des Wittelsbacher Hofdichters Reinbot von Durne⁸³⁷ als Hauptquelle, die er nach eigener Aussage noch um zwei weitere Quellen ergänzte,⁸³⁸ nämlich um eine wohl lateinische Georgslegende aus der bekannten apokryphen Tradition (vornehmlich zur Erweiterung von Reinbots Folterreihe)⁸³⁹ und um eine auf den bei Reinbot fehlenden Drachenkampf konzentrierte, vermutlich volkssprachliche Version.⁸⁴⁰ Daß die Attraktion von Reinbots Dichtung hier (anders als es zumindest teilweise bei der Reinbot-Rezeption in 'Der Heiligen Leben'⁸⁴¹ der Fall gewesen sein mag) keineswegs allein auf der Ebene der "Inhaltselemente" zu suchen ist,⁸⁴² sondern nicht zuletzt auf der Ebene des literarisch anspruchsvollen Diskurses, legt schon die Überlieferungsgemeinschaft mit dem Karlsbuch und dem Prosa-'Willehalm' nahe: Auch diese Texte zeugen ja von einem spezifischen Rezeptionsinteresse an hochmittelalterlichen höfischen Dichtungen über berühmte Kämpfer gegen die Heiden - im Karlsbuch sind es Konrad Flecks 'Flore und Blanscheflur' und Strickers 'Karl', ergänzt um

837 Vgl. oben den Abschnitt 1.1.4. des II. Hauptteils. Zitiergrundlage für Reinbots Werk bildet auch im folgenden die Ausgabe von Kraus (= Anm. 135).

838 Vgl. S. 310/Z. 23 ("ich hann dis gelegend ab drui buechen geschriben").

839 Zu diesen Versionen vgl. Matzke: Contributions to the History of the Legend of Saint George (= Anm. 143). S. 46ff., 492ff. Dem 'Zürcher Georg' am nächsten steht die Version des Codex Gallicanus ('Passio Sancti Georgii'. Hg. v. W. Arndt. In: Berichte über die Verhandlungen d. kgl.-sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse. 26 [1874]. S. 49-70), manche Details stimmen freilich mit der des Codex Sangallensis (hg. v. F. Zarncke. In: Ebenda. 27 [1875] S. 256-77) überein, andere wiederum - etwa die Verlegung von Dacians Residenz nach Rom ('Zürcher Georg' S. 280/Z. 28f.) - begegnen weder hier noch dort. Da der Verfasser aber gelegentlich auch in Passagen, die eindeutig auf Reinbot fußen, kleine Veränderungen vornimmt (z.B. ersetzt er die Nebel- bzw. Lichterscheinung über dem Haupt der Kaiserin [Reinbots vv. 2837-41]), durch einen Engel [S. 293/Z. 1f.]), können zumindest einige der Abweichungen auf sein eigenes Konto gehen.

840 Vgl. etwa die ostalemannische Georgslegende, die in Berlin (mgq. 478) und Heidelberg (cpg. 109) überliefert ist (dazu W. Williams-Krapp: Artikel 'Georg'. In: 2Vf. Bd. 2. Sp. 1195f.) oder das "hübsch spil von Sant Jörgen und des Künigs von Libia Tochter und wie si erlöst ward" (hg. v. B. Greiff. In: Germania 1 [1856]. S. 170-92; vgl. dazu auch Schwarz: Der heilige Georg [= Anm. 134]. S. 142-46). - Als direkte Vorlage kommt keine der Versionen in Frage. Bachmann/Singer (S. XLIII) suggerieren trotz vorsichtiger Formulierung m.E. schon eine zu enge Beziehung zur Georgslegende der oben genannten Berliner bzw. Heidelberger Hs.

841 Vgl. oben S. 279-81.

842 So Williams-Krapp in seinem Reinbot-Artikel. In: 2Vf. (= Anm. 138). Sp. 1160.

lateinische Zusatzquellen,⁸⁴³ im Prosa-'Willehalm' sind es Wolframs Dichtung und die als Rahmenteile benutzten Werke Ulrichs von dem Türlin bzw. Ulrichs von Türlheim⁸⁴⁴ - und stammen, wie eine Reihe von Querverweisen und wörtlichen Parallelen⁸⁴⁵ indizieren, überdies von ein und demselben Kompilator wie der 'Zürcher Georg'.

In der Folge soll am Beispiel des 'Zürcher Georg' das Adaptationsverfahren konturiert werden, das im ausgehenden Mittelalter die Rezeption der höfisch stilisierten Legendendichtung durch eine städtische Bildungselite prägt und die Artikulation eines profilierten literarischen Anspruchs als eine der Funktionen hervortreten läßt, mit der sich die Prosalegende vom alltäglichen, innerhalb wie außerhalb des Klosters verwendbaren Gebrauchstext des Prosalegendars spezifisch abhebt. Zum Vergleich bietet sich die Georgslegende im Legendar 'Der Heiligen Leben' an, die ja ebenfalls auf Reinbots Werk zurückgeht.

Den Ausgangspunkt für die Verständigung über ein hochmittelalterliches Werk, das wie Reinbots Dichtung ursprünglich für ein höfisches Publikum konzipiert war, bildet die verallgemeinernde Umdeutung des Helden vom höfischen Ritterheiligen und 'Kreuzritter' zum Kämpfer gegen die Sünde. Diese an die spätantike bzw. frühmittelalterliche Auffassung erinnernde Spiritualisierung der *militia Dei*,⁸⁴⁶ die den Heiligen aus der sozialen Bindung an einen spezifisch höfischen Kontext löst, wird bereits in den Einleitungssätzen programmatisch der Legende vorangestellt: Im Anschluß an ein Paulus-Wort aus dem zweiten Brief an Timotheus (2 Tim. 2.5) betont der Erzähler ausdrücklich, daß an Georg "nitt allein" der Kampf mit dem Schwert, sondern insbesondere der geistige Kampf "wider all untugent" vorbildlich sei (S. 261/Z. 1-8). Dieser Gedanke kehrt später fast wörtlich in der Lobrede des Grafen von Mayedon über Georg

843 Vgl. in der Einleitung der Ausgabe von Bachmann/Singer (=Anm. 833). S. XIV-XXIV sowie U. Kletzin: Das Buch vom hl. Karl, eine Zürcher Prosa. Untersuchung über seine Entstehung. In: PBB 55 (1931). S. 1-73 und meinen Artikel 'Zürcher Buch vom heiligen Karl' (=Anm. 834). S. 529.

844 Vgl. in der Einleitung der Ausgabe von Bachmann/Singer (=Anm. 833). S. XXVIII-XXXIX.

845 Vgl. schon Bachmann/Singer (=Anm. 833). S. Xf. Zu ergänzen sind u.a. die Übereinstimmungen zwischen S. 37/Z. 2f. ('Karl'), S. 246/Z. 21f. ('Willehalm') und S. 261/Z. 1f. ('Georg') oder zwischen S. 26/Z. 16f. ('Karl') und S. 264/Z. 13f. ('Georg').

846 Vgl. Schwarz: Der heilige Georg (=Anm. 134) S. 15ff., 41-44, 123; vgl. allgemein auch A. Wang: Der 'Miles Christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit. Frankfurt/Bern 1975 (= Mikrokosmos 1).

(S. 38/Z. 13-18) und im epilogartigen Schluß wieder, wo - ähnlich wie übrigens auch im Prosa-'Willehalm' (vgl. S. 246/Z. 25-28) - die Losung ausgegeben wird, es dem Helden gleichzutun und "wider all untugend und wider alles daz, daz unns zue got gehindren mag", zu kämpfen (S. 328/Z. 14f.). Und im Zusammenhang mit der Konfrontation zwischen Georg und dem heidnischen Herrscher Dacian wird, erneut unter Berufung auf die Bibel (Ps. 83.8), das Konzept eines von "namen unnd geburt" unabhängigen inneren Tugendadels entwickelt (S. 316/Z. 14-27), der sich - eine direkte Absage an das in der höfischen Tradition übliche Analogisierungsprinzip von äußerer Schönheit und innerem Wert⁸⁴⁷ - nicht immer schon am Erscheinungsbild und an "guetten zuchtigen geberden" ablesen lasse (S. 319/Z. 8-10).

Schon hier deutet sich an, daß im 'Zürcher Georg' auf der einen Seite spezifisch höfische Diskursmerkmale der Quelle im Hinblick auf das Publikum zwar ähnlich wie in 'Der Heiligen Leben' reduziert oder getilgt sind,⁸⁴⁸ daß aber auf der anderen Seite an die Stelle dieser Reduktion das Selbstbewußtsein einer Bildungselite tritt, die sich mit kurzen 'erbaulichen' (Legendar-)Texten und mit Heils- oder Wunderverheißungen allein nicht zufrieden gibt, sondern auch den Anspruch auf eine reflektierte Aneignung ehemals exklusiver hochmittelalterlicher Dichtung erhebt. Wenn bei Reinbot etwa die *vanitas* anhand von Beispielen aus dem höfischen Lebenskontext illustriert ist (vv. 1071-79), so wird dies im 'Zürcher Georg' nicht einfach übergangen oder als deskriptives Akkzidens bloß summarisch benannt, sondern durch das allgemeinere Bild vom verblühenden Baum ersetzt (S. 277/Z. 27-31). Während die Kampfesschilderung gegenüber Reinbot stark zurücktritt,⁸⁴⁹ wird die Farbe von Georgs Klei-

⁸⁴⁷ Eine Gleichung von der Art, wie sie Hartmann im 'Erec' auf Enite anwendet - "ir kleit was rich, si selbe guot" (v. 1578) -, ist im 'Zürcher Georg' offensichtlich nicht mehr selbstverständlich. Ähnliches gilt im Hinblick auf das mit der höfischen Tradition parallele Analogisierungsprinzip im lateinischen Panegyricus des Hochmittelalters (vgl. dazu etwa A. Georgi: Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters. Berlin 1969. S. 82, 85).

⁸⁴⁸ Vgl. etwa das stark reduzierte höfische Zeremoniell von Georgs Einzug bei Dacian (S. 280/Z. 28 - S. 281/Z. 17 zu Reinbots vv. 1498-1644), Dacians unhöfischen Wutausbruch im Gegensatz zu seinem höfisch motivierten Bedauern, einen edlen Ritter wie Georg foltern zu müssen (S. 282/Z. 24f. zu vv. 1755ff.), oder das Fehlen von Dacians Argument, Jesus habe es am entsprechenden höfischen Prunk gemangelt, um Gottes Sohn sein zu können (S. 303/Z. 1-4 zu vv. 4019-37). Auch das Wunder vom blühenden Haus wird nicht höfisch motiviert (S. 284/Z. 19 zu vv. 1988-2015) bzw. von Georg höfisch erklärt (S. 286/Z. 7-11 zu vv. 2224ff.).

⁸⁴⁹ Vgl. etwa S. 311/Z. 5-13 und Reinbots vv. 4891-4996.

dung bzw. die Farbe der Decke des Pferdes, auf dem er in den Kampf reitet, über Reinbot hinaus geistlich ausgedeutet.⁸⁵⁰ Und wo im Hinblick auf den veränderten Kommunikationsrahmen der höfisch-repräsentative rhetorische Prunk beiseite bleibt, der bei Reinbot v.a. die Figurenrede prägt,⁸⁵¹ legt der Verfasser des 'Zürcher Georg' dem Helden eigene, quellenunabhängige Reden mit heilsgeschichtlichen Resümees oder Bi-belepisoden in den Mund.⁸⁵² Dabei läßt er auch wiederholt Typologiebe-züge zwischen Jesus Christus und Georg⁸⁵³ und ein so anspruchsvolles Thema wie das von Vernunft, Unterscheidungsvermögen und Willensfrei-heit als *proprium* des Menschen anklingen (vgl. S. 304/Z. 10-15, S. 324/Z. 18-20), um den Erwartungen eines gebildeten und für Reflexion aufgeschlossenen Publikums entgegenzukommen.

Obwohl der Verfasser des 'Zürcher Georg' die höfischen Diskurs-merkmale seiner Quelle vielfach durch eine gelehrte Tendenz ersetzt und so das Werk bildungs- anstatt standesspezifisch verankert, beschränkt er sich nicht etwa auf eine geistliche Vertiefung, sondern zielt sehr wohl auch auf ambitionierte literarische Effekte ab. Er bevorzugt komplexere artifi-zielle Strukturen, führt neue, wohlgedachte Motivierungen ein. Kurz: Er gestaltet die Legende ähnlich wie Reinbot im Sinne einer literarischen Großform, verwendet dabei aber eigene Strategien, die teils mit denen des zeitgenössischen spätmittelalterlichen Prosaromans verwandt sind, teils je-doch zumindest in ihrer Kompliziertheit bzw. Reflektiertheit ihresgleichen suchen.

An erster Stelle springt die Vorliebe für den *ordo artificialis*, für Rückblenden, Schauplatzwechsel und Verschränkungen mehrerer Hand-

850 Vgl. S. 278/Z. 16-19: Das Braunrot der Decke wird als Zeichen für das kom-mende Blutzeugnis betrachtet, das (Himmel-)Blau der Kleidung als Zeichen dafür, "daz er vest unnd stet wolt sin in siner marter".

851 Vgl. etwa den hochrhetorischen Lobpreis Georgs aus dem Mund des Bruders bei Reinbot (vv. 229-96) und die knappe, auf die Substanz reduzierte Bemerkung im 'Zürcher Georg' (S. 262/Z. 16-19) oder Georgs hymnisches Mariengebet (vv. 2714-95), das in der Prosabearbeitung überhaupt nur mehr als Faktum benannt und nicht ausgeführt wird (S. 292/Z. 23f.). Die Klage des Demetrius über den Verlust Georgs schließlich könnte in der relativ 'versachlichten' Form, in der sie der 'Zürcher Georg' reproduziert (S. 273/Z.33 - S. 274/Z.23), schwerlich Assoziatio-nen zu Wolframs 'Willehalm' hervorrufen wie bei Reinbot (vgl. oben S. 138f.).

852 Vgl. etwa den langen Zusatz über Paradies, Jammertal und Erlösung (S. 288/Z.35 - S. 290/Z.1), den Exkurs über die Barmherzigkeit Gottes am Beispiel des Longi-nus (S. 323/Z.29 - S. 325/Z.6) oder die ausführliche Einarbeitung der Geschichte vom Gastmahl des Belsazar nach Dn. 5 (S. 313/Z.15 - S. 315/Z.6).

853 Vgl. Schwarz: Der heilige Georg (= Anm. 134) S. 151-58.

lungssequenzen in Auge. Diese Vorliebe manifestiert sich v.a. bei der von der Kompilationstechnik in 'Der Heiligen Leben' ganz verschiedenen Art, wie die Zusatzquellen mit der Hauptquelle, Reinbots 'Georg', verbunden werden. Aufschlußreich dafür ist insbesondere die Einarbeitung des Drachenkampfs. Während sich die Version in 'Der Heiligen Leben' bis fast zum Schluß an Reinbot hält und erst dann auf der Grundlage des 'Passionals' u.a. den Drachenkampf als Zeitfüller für die dem Heiligen nach Gottes Willen noch verbleibenden Lebensjahre addiert,⁸⁵⁴ wählt der Verfasser des 'Zürcher Georg' einen weitaus komplizierteren Weg. Seine Schaltstelle liegt dort, wo sich nach Reinbot (vv. 361-521) drei verschiedene Schauplätze eröffnen: Georgs Brüder weilen in Spanien, er selbst kämpft in Kappadozien für das Christentum, und am kaiserlichen Hof wird beschlossen, Georg aus dem Feld zu räumen (S. 262/Z.35 - S. 263/Z.26). Die Brüder des Heiligen erfahren von den geplanten Schachzügen und brechen von Spanien auf, um Georg zu warnen. Im Unterschied zu Reinbot zieht sich ihre Suche nach dem Bruder aber länger hin, da dieser just zur gleichen Zeit "gen India" abgereist ist (S. 264/Z.5-8), wo in Silena ein Drache sein Unwesen treibt, dessen teuflischer Ruf sogar bis nach Kappadozien gedrungen ist (S. 265/Z. 28-31). Die in aller Ausführlichkeit erzählte Geschichte um Georgs Drachenkampf (S. 264/Z.8 - S. 271/Z.32) fungiert zunächst als stellvertretende Handlung während der vergeblichen Suche,⁸⁵⁵ liefert danach aber auch den Brüdern das entscheidende Indiz, um Georg zu finden, denn Demetrius und Theodorus vermuten in dem heldenhaften Sieger, der plötzlich in aller Munde ist, zu Recht ihren Bruder und heften sich an die Spur des Drachenbezwingers, bis sie vor ihm stehen (S. 272/Z.2 - S. 273/Z.22).

Der souverän über seine Quellen verfügende Verfasser des 'Zürcher Georg' beschränkt sich jedoch nicht darauf, den Drachenkampf derart zu integrieren. Die Geschichte vom Drachenkampf selbst ist überdies nicht einfach fortlaufend im *ordo naturalis* erzählt: Nach der einleitenden Vorstellung des heidnischen, aber gerechten Königs von Silena (S. 264/Z. 8-27) und nach dem Bericht vom Wüten des Untiers (S. 264/Z.27 - S. 265/Z. 25) wird sogleich das wirkungsvolle Bild von der zu Tode geängstigten Prinzessin eingeblendet, die am See den Drachen erwartet, als Georg herbeireitet (S. 266/Z. 1-9). Wie es dazu kam, wie der König

⁸⁵⁴ Vgl. oben S. 280.

⁸⁵⁵ Vgl. S. 271/Z. 32f. ("Inn der selben zitt suechtend in alwenczu sin brueder").

sich dem Los, das auf seine Tochter gefallen war, beugen mußte, wie er weinte und klagte, wie herzerreißend Vater und Tochter vermeintlich endgültig voneinander Abschied nahmen, all das trägt der Erzähler erst jetzt ausführlich nach (S. 266/Z.9 - S. 267/Z.7), bevor er mit einer Dispositionsfloskel (S. 267/Z. 6f.) zur Chronologie des Geschehens zurückkehrt. Der breite, weniger auf rhetorische Bravour als auf sympathetische Emotionalisierung abzielende Raum, der den Gefühlsäußerungen des Königs und der Prinzessin zugestanden wird, ist besonders charakteristisch für jene spätmittelalterlichen Georgslegenden (und Georgsspiele), die sich hauptsächlich oder sogar zur Gänze auf die Geschichte vom Drachenkampf konzentrieren⁸⁵⁶ und in deren Tradition der 'Zürcher Georg' hier auch quellengeschichtlich stehen dürfte.⁸⁵⁷ Das Interesse für die "einfühlende Teilnahme" am Geschick der Protagonisten, selbst wenn es sich nicht um strahlende, normsetzende Helden handelt, teilt der 'Zürcher Georg' zudem mit dem zeitgenössischen Prosaroman.⁸⁵⁸ Im 'Zürcher Georg' bewirkt dies nicht nur eine Profilierung der Opposition zwischen dem Leid, das der Drache als Verkörperung des Satans hervorruft, und der Erlösung, die Gott den Menschen durch seinen Heiligen zuteil werden läßt, sondern verleiht auch der Geschichte von Georgs Drachenkampf, obwohl sie hier ja nur eine mit der Suche der Brüder verschränkte Teilsequenz darstellt, ein bedeutend stärkeres Gewicht als in 'Der Heiligen Leben'.

Was das Werk aber v.a. mit dem Prosaroman verbindet, ist die Tendenz, die Geschichte im Sinn einer über geistliche Verweisungszusammenhänge auch hinausgehenden, rational plausiblen Erfahrungswirklichkeit zu reflektieren⁸⁵⁹ und vor diesem Hintergrund möglichst genau zu vergegenwärtigen, wenngleich die erzählten Ereignisse selbst - das zeigen

856 Vgl. oben Anm. 840.

857 Möglicherweise fällt diese Rückblende auch mit einem Vorlagenwechsel zusammen, denn die Stadt, in deren Nähe der Drache haust, heißt nun (S. 265/Z.29) nicht mehr "Silena", sondern "Libea" (obwohl sich dieser Widerspruch freilich dadurch auflösen läßt, daß etwa bei Jacobus de Voragine Silena als Stadt in der Provinz Libya gilt [vgl. Graesse S. 260]). Der Verfasser des 'Zürcher Georg' wäre dann erst an dieser Stelle zu der auf den Drachenkampf konzentrierten, vermutlich volkssprachlichen Nebenquelle übergegangen und hätte die einleitende, in der jüngeren lateinischen Tradition nicht zuletzt durch die 'Legenda aurea' bekannte Ortsangabe Silena seiner anderen Nebenquelle entnommen, in die der Drachenkampf zumindest in kürzerer Form bereits eingeschoben gewesen sein könnte.

858 Vgl. Müller: Volksbuch/Proसारoman (= Anm. 741). S. 105f.

859 Vgl. zusammenfassend Müller: Volksbuch/Proसारoman (= Anm. 741). S. 65-71 (mit weiterer Literatur).

die Datierungen im 'Zürcher Georg' genau an⁸⁶⁰ - schon weit zurückliegen. Abgesehen von Details⁸⁶¹ äußert sich dies an einem spezifischen Bemühen um innere und äußere Motivierung des Geschehens einschließlich des Wunders, das als solches zwar ähnlich wie das Wunderbare im 'weltlichen' Prosaroman⁸⁶² unangetastet bleibt, aber ansatzweise zumindest in seinem Zustandekommen, seinem äußeren Ablauf und seinen Begleitumständen rationalisiert ist. So etwa wird Georg im Unterschied zu den anderen Versionen der Legende nicht einfach buchstäblich überrascht: Daß der Heilige rechtzeitig in die Nähe der Stadt gelangt, wo der Drache sein Unwesen treibt, ist zwar tatsächlich Gottes Fügung (S. 265/Z. 28); dazu, in die Stadt zu reiten, um die Prinzessin zu retten, entschließt er sich aber bewußt, weil man ihm "von der grossen not" erzählt und er ja auch schon in seiner Heimat von dem Drachen gehört hat (S. 265/Z. 28-36). Und im Zusammenhang mit dem Maienwunder, das der von strengen Bewachern begleitete Georg im Haus der armen Witwe wirkt, wird die vom Gewährsmann Reinbot nicht hinterfragte Tatsache, daß die Witwe mit einem Mal Georg allein gegenübersteht, durch den Hinweis rationalisierend erklärt, die Bewacher seien in trügerischer Schadenfreude über die vermeintlich sichere Demütigung des Heiligen zum Essen fortgegangen (S. 284/Z. 8f.).⁸⁶³ Der bekehrte Graf von Mayedon fragt sich vor seiner Hinrichtung sogar selbst, weshalb er, obwohl er ja - so berichtet Reinbot (vv. 5415-5566) - schon früher von Georg gehört und dessen Taten bewundert

⁸⁶⁰ Vgl. etwa S. 263/Z. 3-5 ("In der zitt, da der erwirdig ritter Sant Jörg und sin brueder strittend und fachtend wider den unglouben, do zalt man von Cristus geburt zwey hundert jar und XIX jar"); vgl. dazu auch das wahre Rechenexempel, das Georg selbst unmittelbar vor seiner Hinrichtung in den Mund gelegt wird (S. 327/Z. 32-35):

ich streitt von funfzehen jaren, unncz daz ich XXVII jar alt ward, wider den unglouben, die andern sibem jar bin ich in Dacianus gewalt gesin und han VII jar all monat einer hannd marter [...] gelitten.

Auf diese Weise sei er "XXXIII jar alt" geworden (S. 327/Z. 31f.).

⁸⁶¹ Vgl. etwa S. 295/Z. 19f., wo der Erzähler zu 'rekonstruieren' sucht, wie das "schappel" des Sohnes der armen Witwe aussah, und meint, es sei "vilicht uß stro oder uß loub gemachtt" gewesen.

⁸⁶² Dazu vgl. Müller: Volksbuch/Prosaroman (= Anm. 741). S. 88f.

⁸⁶³ Vgl. auch die Plusstelle (S. 263/Z. 7-11), wonach genau in dem Moment, als sich die heidnischen Herrscher des Römischen Reiches in ihrer vermeintlich sicheren Machtvollkommenheit sonnen, ein Bote die Nachricht von den Triumpfen des christlichen Feindes Georg überbringt.

hat, erst jetzt Christ geworden ist (S. 317/Z.35 - S. 318/Z.3). Die Beispiele ließen sich noch vermehren.⁸⁶⁴

Am deutlichsten jedoch zeigt sich die rationale Durchdringung an einer geradezu arithmetischen Analyse des Geschehens, die ein Unikum im Bereich der Legendenliteratur darstellen dürfte und den Zürcher Prosa-'Georg' weit von den zeitgenössischen Vers-'Büchlein' wie auch von den (Kurz-)Legendaren abruckt. Das hervorstechendste Beispiel, bei dem die arithmetische Analyse sogar zu einer im wahrsten Sinn des Wortes 'berechneten' Einarbeitung von Sequenzen aus der apokryphen lateinischen Tradition der *Georgs-passio* führt, bilden die Reflexionen des Erzählers über die von seinem Gewährsmann Reinbot nicht lückenlos gefüllte Frist von "sybendhalb" Jahren (S. 319/Z.10 zu Reinbots v. 4702) zwischen dem Tod der Kaiserin Alexandrina und der Hinrichtung Georgs. Ausgehend von einer kleinen Nebenbemerkung, die Reinbot Dacian in den Mund legt - "ir künige, vart an iurn gemach/ unz sich der mâne wandelt:/ sô wirt missehandelt/ von mir aver der Palastin" (vv. 5269-99) - nimmt der Erzähler als Arbeitshypothese an, daß der heidnische Herrscher, angetrieben von einer periodisch wiederkehrenden Mondsüchtigkeit, den Heiligen gleichsam zwanghaft einmal pro Monat, also zwölfmal pro Jahr, foltern ließ.⁸⁶⁵ Daraus leitet er dann die Frage ab, ob Dacian den Heiligen jeden Monat "ein fürnüwe [marter] antet, ald ob er im eins gannczen jars zwölf hannd marter antet, als zwölf manot inn dem jar sinnt, unnd dan die selben marter im daz ander jar aber anntet" (S. 310/Z. 19-22). Prinzipiell sei, so argumentiert der Erzähler, auch die erste Möglichkeit nicht auszuschließen; die Wahrscheinlichkeit spreche aber für die zweite, da er unter Berücksichtigung aller ihm zur Verfügung stehenden Quellen *summa summarum* für Georg "nit me dan zwölfer hand martter" habe ausfindig

⁸⁶⁴ Auch die Reaktion der Brüder angesichts der bevorstehenden endgültigen Trennung von Georg geht nicht mehr ganz in der legendengemäßen Eigengesetzlichkeit auf, die bei Reinbot zwar reflektiert, als solche aber beibehalten ist, wenn das plötzliche Umschlagen von verzweifelter Wut in Zustimmung als Erleuchtung durch den Hl. Geist erklärt wird (vgl. oben Anm. 153). Im 'Zürcher Georg' kann dagegen nichts die Trauer wegwischen, allenfalls kann die Notwendigkeit der Trennung 'verstanden' werden: Im Gegensatz zu Reinbot (vv. 1035-43) hat sich das Leid des Demetrius nach Georgs Erklärung nur "etwaz" verringert (S. 276/Z.4-6); vgl. auch die über Reinbot hinausgehende Betonung des Leides auf S. 277/Z.32 - S. 278/Z.1 und das zusätzliche Aufbäumen des Bruders, als Georg im Begriff ist wegzureiten (S. 280/Z. 14-28).

⁸⁶⁵ Bachmann/Singer (S. LVII) und Schwarz (Der heilige Georg) [= Anm. 134] S. 134) sehen hierin völlig zu Unrecht bloß eine skurrile Erfindung des Zürcher Verfassers.

machen können "unnd die dryczehend, daz im sin heilig haupt ward abgeschlagen" (S. 310/Z. 23-25). Unterzieht man sich der Mühe und zählt die im 'Zürcher Georg' insgesamt begegnenden Foltern nach, so kommt man in der Tat exakt auf zwölf plus Enthauptung.⁸⁶⁶ Diese Zwölfzahl aber ist ihrerseits das Produkt einer durchaus ausgeklügelten Rechnung, mußten doch dafür nicht nur die bei Reinbot fehlenden Foltern mit Hilfe der Zusatzquelle(n) addiert, sondern darüber hinaus auch noch die Folter durch den mit Giftpfeilen bestückten eisernen Ochsen zu zwei verschiedenen Foltern auseinanderdividiert⁸⁶⁷ und die Räderung in leichter Variation (einmal nach Reinbot und einmal nach der Zusatzquelle) gedoppelt werden.⁸⁶⁸

Dieser Exkurs des Erzählers über den mutmaßlichen Ablauf von Georgs letzten Lebensjahren ist symptomatisch für das Werk insgesamt.

Er widerlegt erstens zumindest für den Bereich der Legende die These, daß die Prosifizierung höfischer Versquellen prinzipiell "auf eine Vereinfachung der Erzählung" hinauslaufe,⁸⁶⁹ bei der die "souveräne Erzählhaltung" der hochmittelalterlichen Dichter im Zuge eines "trivialisierenden Schrumpfungsprozesses" aufgegeben werde.⁸⁷⁰ Der Erzählerkommentar verrät freilich im 'Zürcher Georg' eine andere Zielrichtung als bei Reinbot: Während sich der Wittelsbacher Hofdichter im exklusiven Kreis als Literat in Szene setzt, indem er beispielsweise auf Wolframs 'Parzival' bzw. 'Willehalm' oder auf Hartmanns 'Erec' anspielt,⁸⁷¹ geht es dem spätmittelalterlichen Prosabearbeiter um eine Verständigung über den 'historischen' Ablauf, an dessen möglichst lückenloser und v.a. rational plausibler 'Rekonstruktion' sein gebildetes Publikum interessiert ist. Im Gegensatz zum höfischen Oszillieren der Legende bei Reinbot⁸⁷² oszillie-

866 1.) Folter im Turm (S. 282/Z. 24ff.), 2.) Gefängnis bei der armen Witwe (S. 283/Z. 30ff.), 3.) Kreuzigung (S. 300/Z. 3ff.; nicht nach Reinbot), 4.) Fußseisenfolter (S. 300/Z. 17ff.; nicht nach Reinbot), 5.) erste Räderung (S. 300/Z. 28ff.), 6.) Vierteilung (S. 309/Z. 11ff.), 7.) Marter durch die vergifteten Pfeile (S. 316/Z. 36ff.), 8.) Abziehen der Fingernägel (S. 317/Z. 8ff.), 9.) Marter im eisernen Ochsen (S. 321/Z. 16ff.), 10.) zweite Räderung (S. 322/Z. 2ff.; nicht nach Reinbot), 11.) Kesselfolter (S. 322/Z. 15ff.; nicht nach Reinbot), 12.) Offenfolter (S. 315/Z. 6ff.; nicht nach Reinbot), 13.) Enthauptung (S. 326/Z. 22ff.).

867 Vgl. oben in Anm. 866 die Martern Nr. 7 und 9 (zu Reinbots vv. 5654-87).

868 Vgl. oben in Anm. 866 die Martern Nr. 5 (zu Reinbots vv. 3627ff.) und Nr. 10.

869 A. Brandstetter: *Prosaauflösung. Studien zur Rezeption der höfischen Epik im frühneuhochdeutschen Prosaroman*. Frankfurt/M. 1971. S. 136.

870 Brandstetter: *Prosaauflösung* (= Anm. 869). S. 140-46.

871 Zum Erzählerkommentar bei Reinbot vgl. oben v.a. S. 142.

872 Vgl. oben S. 139-45.

ren hier traditionelle, der mittelalterlichen Legende und dem mittelalterlichen Denken in Verweisungszusammenhängen überhaupt eigene Auslegungsverfahren (z.B. die oben erwähnte Farbenallegorese oder die spiritualisierende Interpretation des Kampfes mit dem Schwert als Kampf gegen die Sünde) mit einer teilweise geradezu akribisch wirkenden Rationalisierung, die das in den Quellen überlieferte Geschehen als solches noch nicht in Frage stellt, aber in Einklang mit einem neuzeitlichen Wahrheitsverständnis zu bringen sucht. Ein signifikantes Beispiel für dieses Oszillieren bildet die Tugendburgallegorie, die im Unterschied zu 'Der Heiligen Leben' sehr wohl *in extenso* von Reinbot übernommen, aber nicht als "wunderburc" (v. 5751), sondern trotz der Allegorese als reale Burg "cze Cappodocya" (S. 318/Z. 19) vorgestellt wird.

Zweitens ist der Exkurs über den mutmaßlichen Ablauf von Georgs letzten Lebensjahren ein Beispiel dafür, daß Prosifizierung zumindest nicht automatisch mit einer "Summierung", d.h. einem "resultative[n], das Einzelne vernachlässigende[n] und auf das schließliche Ergebnis zielende[n]" Verfahren einhergeht⁸⁷³ - der Erzähler des 'Zürcher Georg' versucht hier ja sogar gerade umgekehrt, die Zielgerichtetheit der Quelle detaillierend aufzubrechen⁸⁷⁴ - und daß im speziellen Fall der Legendenprosen keineswegs generell "religiöse Erbauung und moralische Unterweisung [...] für die Auswahl und die Verkürzungen verantwortlich sind".⁸⁷⁵ Letzteres trifft selbst bei den in Prosa verfaßten (Kurz-)Legendaren nicht zu, wo die Tendenz zur Abbreiviatur naturgemäß tatsächlich stärker ausgeprägt ist. Denn insgesamt tritt hier im Zuge einer Generalisierung des Gebrauchs⁸⁷⁶ die didaktisch ausgerichtete, hierarchische Vermittlungsweise ja gerade zurück; und wo sie wie in 'Der Heiligen Leben' zumindest implizit greifbar ist, wird der didaktische Impetus nicht selten ganz im Gegenteil durch Ergänzungen aus Nebenquellen unterstützt. In der Zürcher Georgsprosa aber liegt eine durchgehende Kürzungstendenz ohnehin überhaupt nicht vor, sondern eine gezielte Reduktion der obsolet gewordenen höfischen Dis-

873 Selbst wenn sich wie z.B. im Gespräch der Brüder über bzw. mit Georg tatsächlich die Tendenz manifestiert, das Ergebnis vorwegzunehmen (vgl. S. 262/Z. 3-9 bzw. S. 273/Z. 25-31, wo das Gespräch so eingeleitet wird, wie es bei Reinbot in vv. 1425ff. endet), heißt das keineswegs, daß nicht danach sehr wohl auch der Wortlaut der Reden selbst im Anschluß an Reinbot reproduziert würde.

874 Brandstetter: Prosaauflösung (= Anm. 869). S. 160.

875 Brandstetter: Prosaauflösung (= Anm. 869). S. 164.

876 Vgl. oben v.a. die Abschnitte zur 'Elsässischen Legenda aurea' (2.1.2.1.) und zu 'Der Heiligen Leben' (2.1.2.2.).

kursmerkmale, die jedoch durch gelehrte bzw. 'historische' ersetzt sind. Und die Einarbeitung zusätzlicher Quellen, mit der Reinbots 'Georg' als Hauptvorlage teilweise sogar ganz beträchtlich erweitert wird, gehorcht ihrerseits keineswegs einem primär didaktischen Interesse. Sie ist vielmehr, wie der mit Berechnungen und Wahrscheinlichkeitserwägungen operierende Erzählerexkurs zeigt, 'historisch' motiviert, kann aber darüber hinaus auch auf literarische Effekte abzielen. Das gilt zumal für die als stellvertretende Handlung integrierte und zudem noch durch eine Rückblende artifiziell strukturierte Sequenz vom Drachenkampf.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß der 'Zürcher Georg' den gestalterischen Freiraum der Einzellegende, die im Unterschied zum Legendar den Heiligen als besonderen Fall aus der *Communio sanctorum* herausheben kann, quantitativ weder an die Funktion der Tischlesung noch an die eines Nachschlagewerks gebunden ist und so die Möglichkeit zu einer stärkeren diskursiven Differenzierung besitzt, für eine in hohem Maß reflektierte und literarisch anspruchsvolle Vermittlungsstrategie nutzt. Der 'Zürcher Georg' wendet sich damit an ein entsprechend literarisch versiertes Publikum, das eine einläßliche und ansatzweise auch bereits neuzeitlichem Wahrheitsverständnis Rechnung tragende Auseinandersetzung mit der erzählten Geschichte sucht. Hier wird der diametrale Gegensatz zu dem oben untersuchten 'Büchlein'-Typ deutlich, wo in erster Linie die potentiell aktualisierbare Nothelferfunktion der Heiligen im Vordergrund steht, die - in Versform verfaßte - Legende selbst aber dem *Summa facti*-Klischee tatsächlich nahe kommt, das in der Forschung freilich stets auf die Prosa bzw. die Prosalegendare gemünzt wird. Daß der 'Zürcher Georg' seinerseits nicht in Versen, sondern in Prosa verfaßt wurde, ist allerdings nicht zufällig. Der 'Zürcher Georg' erhärtet die im Zusammenhang mit den Heiligen-'Büchlein' bzw. dem Verslegendar 'Der maget krone' geäußerte These,⁸⁷⁷ daß in der Legendenliteratur des ausgehenden Mittelalters die Versform das Indiz für eine besonders einfache, rasch rezipierbare und dezidiert auf den Hilfsaspekt ausgerichtete Vermittlungsstrategie darstellt, während sich mit der Prosa zwar nicht schon automatisch ein besonders anspruchsvoller Legendendiskurs verbindet - hier sind, abgesehen von einer zunehmenden Konventionalisierung, funktionale Differenzen etwa zwischen Kurzlegendar und Einzellegende zu berücksichtigen -, für

⁸⁷⁷ Vgl. oben S. 323f. bzw. S. 256f.

Texte mit einem hohen Standard aber nur mehr die Form der Prosa in Frage kommt. Die Prosa kann hier auf eine Kommunikation unter 'Experten' verweisen, die sich durch den Grad der literarischen Versiertheit bzw. die Fähigkeit und Bereitschaft zur Reflexion definieren. Daß dies keineswegs ein isoliertes Phänomen ist, zeigt der Blick auf das volkssprachliche medizinische Schrifttum, wo nach Gundolf Keil in den internmedizinischen und wundärztlichen Texten, die für den Fachmann bestimmt sind, die Prosa herrscht, während bei Werken mit allgemeinen prophylaktischen Ratschlägen und alten Hausrezepten, die den medizinischen Laien ansprechen, sachlich bis hin zur Falschaussage vereinfachte Versbearbeitungen begegnen.⁸⁷⁸

2.2.2.2. Volkssprachliche Prosa als Stellvertretung offizieller Latinität: Die Übersetzung von Bonaventuras 'Legenda Maior' aus dem Freiburger Klarissenkloster

Während der 'Zürcher Georg' einen Typ ambitionierter Legendenprosa darstellt, der sich durch eine souveräne Aneignung höfischer Versdichtung und eine ausgeklügelte Kompilationsstrategie auszeichnet, kann sich der Anspruch einer volkssprachlichen Prosalegende ganz im Gegenteil auch dadurch artikulieren, daß eine hochkomplizierte lateinische Vorlage wie Bonaventuras 'Legenda Maior Sancti Francisci'⁸⁷⁹ einem auf möglichst wortgetreue Exaktheit ausgerichteten, weder durch Vereinfachungen noch durch Erläuterungen durchbrochenen Übersetzungsprinzip unterworfen wird. Wenngleich sich dieser letztgenannte Typ nicht auf den klösterlichen Kommunikationskontext allein beschränkt, soll hier die 'Legenda Maior'-Version aus dem Freiburger Klarissenkloster im Zentrum stehen,⁸⁸⁰ die sowohl den allgemeinen Stellenwert der *verbum de verbo*-Übersetzung einer offiziellen Heiligenlegende⁸⁸¹ als auch deren klostersizifischen 'Sitz im Leben' beleuchten kann.

⁸⁷⁸ G. Keil: Prosa und gebundene Rede im medizinischen Kurztraktat des Hoch- und Spätmittelalters. In: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Coll. 1978 (= Anm. 141). S. 86-93.

⁸⁷⁹ Zitiergrundlage ist die Ausgabe der Anal. Franc. X (= Anm. 401). S. 557-652.

⁸⁸⁰ Zitiergrundlage ist die Ausgabe von D. Brett-Evans: Bonaventuras Legenda Sancti Francisci in der Übersetzung der Sibilla von Bondorf (= Anm. 425).

⁸⁸¹ Zur Relevanz der offiziellen Legende des Ordensgründers und zum Entstehungskontext der 'Legenda Maior' vgl. oben den Abschnitt 1.2.3.1. des II. Hauptteils.

Die alemannische Franziskuslegende ist nur in einem einzigen Codex vollständig überliefert.⁸⁸² Er wurde von der Freiburger Klarisse Sibilla von Bondorf bis 1478 geschrieben⁸⁸³ und reich illustriert, zwischen 1483 und 1498 von anderer Hand noch um einen Anhang ergänzt⁸⁸⁴ und verblieb bis zur Auflösung des Freiburger Klarissenklosters an seinem Entstehungsort.⁸⁸⁵ Die Übersetzung selbst aber stammt nicht, wie David Brett-Evans in seiner Edition des Textes noch behauptet, von Sibilla;⁸⁸⁶ der Franziskaner Konrad von Bondorf bezeichnet seine Verwandte in dem lateinischen Eintrag auf dem Vorsatzblatt der Handschrift ja auch nur als Schreiberin.⁸⁸⁷ Die Übersetzung stammt vielmehr von einem Verfasser - die in der Vorrede begegnende Form "*ich, vil unwirdiger*" (S. 38/Z. 16f.) stellt klar, daß es sich um einen Mann handelt⁸⁸⁸ -, der nach eigener Aussage "von den geminten kinden des ordens der Sanct Cloren jngesind" (S. 37/Z. 3-5),⁸⁸⁹ des Zweiten franziskanischen Ordens,⁸⁹⁰ darum gebeten

882 London. British Museum. Cod. Add.15710. Ruh hatte die Hs. fälschlich den Textzeugen der ostfränkischen Version zugeordnet (Bonaventura deutsch [= Anm. 422]. S. 243/Nr. 8), diesen Irrtum später aber selbst korrigiert (vgl. seine Besprechung der Edition von Brett-Evans. In: PBB 85 [1963]. S. 273).- Einzelne Fragmente einer zweiten, von derselben Hand angefertigten Hs. überliefert die Staatl. Graph. Sammlung in München. Inv. Nrr. 39837-39845 (vgl. D. Brett-Evans: Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag. In: ZfdPh 86 [1967]. Sonderheft: Spätes Mittelalter. W. Stammler zum Gedenken. Hg. v. H. Moser u. K. Ruh. S. 95f.).

883 Vgl. den lateinischen Eintrag auf dem Vorsatzblatt der Hs., der besagt, daß Sibilla ihre Arbeit "anno domini 1478" beendet hatte. Brett-Evans verstand in seiner Edition ([= Anm. 880] S. 37) die Formulierung "finem fecit" irrtümlich als Hinweis auf den Tod der Sibilla (vgl. dazu die Richtigstellung in Ruhs Besprechung [= Anm. 882]. S. 274f.). Seine eigenen nachträglichen Recherchen haben sichergestellt, daß Sibilla noch lange nach 1478 am Leben war und selbst "die ersten Stürme der Reformationszeit überlebt hat" (Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag [= Anm. 882]. S. 95).

884 Zur Datierung dieses Anhangs vgl. Ruhs Besprechung der Edition (= Anm. 882). S. 277.

885 Zur Geschichte der Hs. vgl. die Einleitung zur Edition (= Anm. 880). S. 15-17.

886 Vgl. S. 14-19 der Einleitung zur Edition (= Anm. 880). Die unzutreffende These von der Verfasserschaft Sibillas wurde auch andernorts übernommen (vgl. etwa S. Clasen: Franziskus. Engel des sechsten Siegels [= Anm. 404]. S. 8). Mittlerweile hat Brett-Evans aber unter dem Druck der Argumente (vgl. besonders Ruhs Besprechung [= Anm. 882], daneben auch die Rezensionen von H. Fischer in: Germanistik 2 [1961]. S. 222f. und von G.F. Merkel in: JEGPh 61 [1962]. S. 96) seine These selbst revidiert (Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag [= Anm. 882]. S. 91,96).

887 "Hunc librum scripsit devota ac religiosa s[ancta] soror Sibilla de Bondorff [...]" (S. 37 der Edition).

888 Vgl. auch Ruhs Besprechung (= Anm. 882). S. 273.

889 Daß diese Formulierung im übrigen ein weiteres Indiz gegen die Annahme darstellt, die Klarisse Sibilla sei selbst die Übersetzerin gewesen, betonte schon Ruh in seiner Besprechung ([= Anm. 882]. S. 273).

worden sei. Aller Wahrscheinlichkeit nach war er ein Franziskaner, hatte doch Klara in ihrer Ordensregel verfügt, daß die *cura monialium* von den Minderbrüdern getragen werden sollte.⁸⁹¹ Vieles spricht dafür, in Konrad von Bondorf, dem Verfasser des lateinischen Eintrags, den Übersetzer zu sehen,⁸⁹² zumal er Beichtvater der Sibilla war, möglicherweise auch ihrer Mitschwestern,⁸⁹³ und in enger Beziehung zum Freiburger Kloster stand, wie einer der noch zu besprechenden Anhangstexte der Handschrift zeigt.

In der Folge wird anhand markanter Beispiele zunächst der enge wörtliche Bezug zwischen der lateinischen Vorlage und der volkssprachlichen Übersetzung dokumentiert. Dabei steht weniger der sprach- bzw. terminologiegeschichtliche Aspekt als solcher im Vordergrund, der eine eigene systematische Untersuchung voraussetzen (und verdienen) würde.⁸⁹⁴ Die Beispiele sind vielmehr so ausgewählt, daß sie den grundsätzlich veränderten Stellenwert der spätmittelalterlichen *verbum de verbo*-Übersetzung von Bonaventuras 'Legenda Maior' im Vergleich zu den hochmittelalterlichen Bearbeitungen der Franziskuslegende,⁸⁹⁵ aber auch die grundsätzliche funktionale Differenz zum Legendar besonders klar hervortreten lassen. Anschließend wird noch ein Blick auf die bislang kaum beachteten Anhangstexte geworfen, in denen die publikumsspezifische Vermittlungsperspektive gleichsam ausgelagert ist, während die Übersetzung selbst im Hinblick auf eine möglichst exakte Reproduktion der offiziellen lateinischen Ordensgründerlegende ja trotz des hohen Schwierigkeitsgrades der Vorlage bereits darauf verzichtet, von der für die mittelalterlichen Legendenbearbeitungen charakteristischen diskursiven Flexibilität Gebrauch zu machen.

890 Vgl. S. 191/Z. 21f. ("[...] Sancta Clara, die da waz die erst pflantzerin des andren ordens Sancti Francisici").

891 Cap. XII.5 (Seraphicae Legislationis textus originales [...]. Quaracchi 1897. S. 74; vgl. auch: Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi. Einführung, Übersetzung und Anmerkungen v. E. Grau. Erläuterungen von L. Hardick. 5., verb. Aufl. Werl 1980 [= Franziskanische Quellenschriften 2]. S. 106f.).

892 Die angestrenzte Argumentation von Brett-Evans (Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag [= Anm. 882] S. 97f.), weshalb der Übersetzer sich hier nicht nannte bzw. ob Konrad von Bondorf sich evtl. doch genannt hätte, wenn er der Übersetzer gewesen wäre, greift ins Leere. Anonyme Tradierung ist bei Legenden ja die Regel.

893 Vgl. Ruhs Besprechung (= Anm. 882). S. 274f. Zu Konrad von Bondorf insgesamt vgl. F. Landmann: Zum Predigtwesen der Straßburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters. In: Franz. Stud. 15 (1928). S. 108-10 sowie Ruhs Artikel *Konrad von Bondorf*. In: ²Vf. Bd. 5. Sp. 142-45.

894 Kritisch bzw. ergänzend zum Glossar der Edition (S. 209-12) vgl. Ruhs Besprechung (= Anm. 882). S. 177-79.

895 Vgl. oben den Abschnitt 1.2.3.2. des II. Hauptteils.

Symptomatisch für die Übersetzungsstrategie bzw. das Selbstverständnis der Übersetzung sind schon die Vorrede und die Reproduktion von Bonaventuras Prolog, der durch eine Überschrift klar abgetrennt und als eigentlicher Beginn der Legende markiert ist.⁸⁹⁶

In der Vorrede macht sich der Übersetzer genau jene Prinzipien zu eigen, die Bonaventura in seinem Prolog (Prol. 3f.) der Abfassung der 'Legenda Maior' zugrundelegt: Wie Bonaventura sein Werk als Produkt der gehorsamen Erfüllung eines Wunsches seiner Mitbrüder und des Generalkapitels darstellt (S. 558/3.1-4), so bezeichnet der Übersetzer seine Arbeit als Antwort auf die nachdrücklichen Bitten der Klarissen (S. 37/Z. 3-5). Wie Bonaventura seine persönliche Verbundenheit mit Franziskus als zusätzlichen Beweggrund nennt, die Legende zu verfassen (S. 558/3.4-7), so spricht auch der Übersetzer von der besonderen Liebe, die ihn an den "seligen vatter Sanct Franciscus" bindet und zu dieser Arbeit verpflichtet (S. 37/Z. 5-7). Wie Bonaventura (S.559/3.1f., 3.9) beteuert auch der Übersetzer demütig seine geistige Unzulänglichkeit (S.37/Z. 8f.). Und wie Bonaventura sich auf den *sermo humilis* beruft, so versichert auch der Übersetzer, er wolle den lateinischen Text "einvaltiglich vnd öch gar blössiklich" nach bestem Vermögen wiedergeben (S. 38/Z. 12-15). Vor allem daran, daß er hier denselben Begriff *einvaltig* verwendet, mit dem er auch Bonaventuras eigene Wendung vom *sermo simplex* (vgl. S. 559/4.8) übersetzt - er spricht von "einvaltiger rede" (S. 41/Z. 11) -, wird deutlich, daß er nicht nur die *materia* bewahren, sondern ebenfalls die Vermittlungshaltung genau imitieren will, die er in seiner Quelle vorfindet.⁸⁹⁷

Der anschließende Prolog Bonaventuras wird denn auch wörtlich exakt übersetzt. Der erste Satz sei als repräsentatives Beispiel dafür zitiert:

⁸⁹⁶ Vgl. S. 39 der Edition ("Hie fohet an die forred vnd daz leben [...]").

⁸⁹⁷ Die von Brett-Evans auch noch in seinem Nachtragsaufsatz ([= Anm. 882]. S. 97) vertretene Meinung, der Übersetzer-Vorrede eigne ein "fast weichlicher (wenn nicht sogar weiblicher?)", ja dilettantischer Ton, ließe sich also höchstens dann aufrechterhalten, wenn man Bonaventura seinerseits als Dilettanten ansehen wollte.

Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri
diebus istis novissimis
in servo suo Francisco
omnibus vere humilibus
et sanctae paupertatis amicis,
qui superaffluentem in eo
Dei misericordiam venerantes,
ipsius erudiuntur exemplo,
impietatem et saecularia de-
sideria funditus abnegare,
Christo conformiter vivere
et ad beatam spem desiderio in-
defesso sitire.
(S. 557/1.1-7)

Die gnod gottes vnsers herren
ist jn disen jüngsten tagen
an sinem knecht Francisco erschienen
allen denen, die gewerlich demütig
sint vnd fründ sind der heiligen armüt;
vnd die do erent an jm die vberfliessen-
de erbarmherzikeit gottes, die werdent
gelert, daz sy noch sinem bild
sich verziehent genczlich aller ṽpkeit
vnd weltlicher begird
vnd mit Cristo leben ebenbildklich
vnd mit starker begird türsteden zū der
seligen zūfersicht.
(S. 39/Z. 1-7)

Dieses Prinzip gilt selbst für Passagen mit syntaktisch noch komplizierten bzw. längeren Perioden, die der Übersetzer, von einigen Latinismen abgesehen,⁸⁹⁸ meistens durchaus idiomatisch auflöst.⁸⁹⁹ Und sogar dort, wo Bonaventura bekenntnishaft von sich selbst spricht, wird in der Übersetzung konsequent die 1. Person Singular beibehalten.⁹⁰⁰

All das war in keiner der bisher untersuchten volkssprachlichen Legenden des heiligen Franziskus oder eines anderen Heiligen zu beobachten. Hier wurden vom Prolog der lateinischen Quelle höchstens solche Partien übernommen, die auf die folgende Geschichte vorausblicken oder andere konkrete Daten enthalten.⁹⁰¹ In der Regel jedoch ersetzten die Bearbeiter den lateinischen Prolog ohnehin zur Gänze durch einen neuen, um ähnlich wie bei der Vermittlung des Heiligenlebens selbst ihre eigenen, von der Vorlage verschiedenen publikums- und gebrauchsspezifischen Schwerpunkte zu konturieren. Gerade Lamprecht von Regensburg, der Verfasser der ersten deutschen Franziskuslegende, stellte seinem (noch auf Celanos 'Vita prima' fußenden) Werk einen eigenständigen, ja eigenwilligen Prolog voran.⁹⁰² Aber auch Jacob van Maerlant, der mit seiner Versbearbeitung von Bonaventuras 'Legenda Maior' immerhin bereits danach

898 Vgl. das folgende typische Beispiel:
Hunc Dei nuntium [...]
servum Dei fuisse Franciscum,
indubitabili fide colligimus [...].
(S. 558/2.1f.)

Disen botten gottes finden wir mit
vnzweifelichen gelöben, das es
sige Franciscus [...].
(S. 40/2.1f.)

899 Vgl. etwa S. 40/3.1-12 (zur lateinischen 'Legenda Maior' S. 558/3.1-7).

900 Vgl. S. 40/3.1 - S. 41/4.15 (zur lateinischen 'Legenda Maior' S. 558/3.1 - S. 559/4.11).

901 Selbst die 'Elsässische Legenda aurea', die sich tatsächlich auch im Prolog ganz an der lateinischen Vorlage orientiert, nimmt einige Kürzungen vor (vgl. auch oben Anm. 635); abgesehen davon ist natürlich der Text der 'Legenda aurea' substantiell wie sprachlich auch wesentlich einfacher als die 'Legenda Maior'.

902 Vgl. oben S. 203f.

strebte, die lateinische Quelle im Sinne eines möglichst authentischen Verständnisses einzuholen, formulierte den Prolog weitgehend unabhängig von Bonaventura.⁹⁰³ Und mit der das ganze Werk durchziehenden Transformierung von Bonaventuras Ich-Aussagen in die 3. Person Singular,⁹⁰⁴ signalisierte Jacob nachdrücklich, daß er zwar einerseits nicht *seine* Version des Franziskuslebens darbot, andererseits aber auch nicht das lateinische Original als solches reproduzierte, sondern - das zeigen auch seine gelegentlichen Einschübe⁹⁰⁵ - daß er es seinem Publikum erklärte. Genau darauf jedoch verzichtet die spätmittelalterliche Prosaversion, die sich tatsächlich als Übersetzung im eigentlichen, schon fast modernen Sinn versteht.⁹⁰⁶

Die bei der Übersetzung des Prologes beobachtete Strategie setzt sich auch bei der Übersetzung des Heiligenlebens fort, und zwar, das gilt es zu betonen, obwohl gerade in Bonaventuras Werk geschehensbezogene Passagen ja besonders häufig durch reflexionsbezogene unterbrochen werden. Das zwölfte Kapitel beispielsweise ("De efficacia praedicandi et gratia sanitatum") beginnt mit einer ausführlichen, großenteils dem Heiligen in den Mund gelegten Reflexion über die Problematik, sich zwischen Predigt bzw. öffentlicher Aktivität und Gebet bzw. kontemplativer Zurückgezogenheit zu entscheiden (S. 610/1.1 - S. 611/1.29).⁹⁰⁷ Darauf folgt eine rein geschehensbezogene Reihe von Episoden, die die Begnadung des Heiligen zur Predigt demonstrieren (S. 611/2.6 - S. 613/6.9),⁹⁰⁸ bevor ein längerer Erzählerkommentar diese Episoden als Indiz für die Berechtigung der öffentlichen Aktivität interpretiert und preist (S. 613/6.10 - 8.11).⁹⁰⁹ Der alemannische Übersetzer bleibt hier prinzipiell seiner *verbum de verbo*-Strategie treu, nimmt also keinerlei Umgewichtungen zugunsten der handlungsbezogenen Passagen vor, während - der Hinweis sei erlaubt - in modernen Leseausgaben die reflexionsbezogenen Teile der 'Legenda Maior' an dieser Stelle und auch sonst immer wieder stillschweigend

903 Vgl. oben S. 201f.

904 Vgl. oben S. 208.

905 Vgl. oben S. 208f.

906 Mit Recht stellt Brett-Evans in der Einleitung zu seiner Edition (S. 23) fest, daß einzelne Abweichungen bzw. Einschübe sicherlich bereits auf das Konto der lateinischen Vorlage gehen. Seine wiederholte Betonung, die alemannische Übersetzung werde wissenschaftlichen, philologischen Ansprüchen nicht gerecht (vgl. etwa S. 23, 30), läuft freilich offene Türen ein.

907 Vgl. dazu in der Übersetzung S. 118/1.1 - S. 119/1.3.

908 Vgl. dazu in der Übersetzung S. 119/2.10 - S. 121/6.13.

909 Vgl. dazu in der Übersetzung S. 121/6.4 - S. 122/8.17.

übergangen werden.⁹¹⁰ Besonders deutlich aber manifestiert sich die Intensität bzw. der Anspruch der spätmittelalterlichen Übersetzung im dreizehnten Kapitel, das der Stigmatisation gewidmet ist und in jeder Hinsicht zu den komplexesten und schwierigsten der 'Legenda Maior' überhaupt zählt. Selbst hier wird Bonaventuras Text - angefangen von der mit mystischer Tiefe ausgeleuchteten Innerlichkeit des Heiligen, über den äußerlich sichtbaren Vorgang der Stigmatisation hin zu den Ausführungen zum siebenfachen Kreuzesmysterium, in denen das Kapitel enkomiastisch kulminiert - bis ins kleinste Detail reproduziert.⁹¹¹ Auch Bilder und Metaphern wie die von der Flamme der Liebe zu Gott, die, genährt durch die Eingießung göttlicher Gnade, selbst Wasserströmen widersteht (vgl. Cant. 8.6f.), werden in der Übersetzung stets nachgebildet, wenn nicht gar noch profiliert.⁹¹² Daß in derartigen Passagen Latinismen bzw. syntaktische Schwerfälligkeiten tendenziell stärker auftreten als bei der Übersetzung handlungsbezogener Abschnitte,⁹¹³ liegt nahe. Am Ende der Legende wird viermal nacheinander sogar auch der lateinische Wortlaut selbst zitiert.⁹¹⁴

910 Vgl. etwa: Das Leben des hl. Franz von Assisi. Nach der Legenda Maior des Bonaventura, illustriert mit den Miniaturen der Sibilla von Bondorf. Mit einem Nachwort von Sr. Annuntiata Lagier. Freiburg/Basel/Wien 1988. S. 121 (zu S. 118/1.1 - S. 119/2.9 der spätmittelalterlichen Übersetzung), S. 137 (zu S. 130/9.1 - S. 131/10.37) u.ö.

911 Vgl. S. 125/1.1 - S. 131/10.37 der alemannischen Übersetzung (zu S. 615/1.1 - S. 620/10.25 der lateinischen 'Legenda Maior').

912 Vgl. S. 125/1.14 - 18 und S. 126/2.14-17 der alemannischen Übersetzung (zu S. 616/1.12-16 und S. 616/2.11-13 der lateinischen 'Legenda Maior').

913 Vgl. etwa S. 125/1.17f. der Übersetzung (zu S. 616/1.15f. der lateinischen 'Legenda Maior') bzw. S. 126/3.26f. (zu S. 617/3.19f.) und insbesondere S. 127/4.21-24 ("Er ist wöl ze glöbende, daz die wort des heiligen seraph, der im also wunderlich erschein, daz die also verborgen wortent, das es vilicht nit zimlich were, daz man die den lütten seite"; zu S. 617/4.14f. der lateinischen 'Legenda Maior').

914 Vgl. S. 181/8.9 - S. 192/8.23:

Er mocht wöl werlichen an dem angeng siner bekerde mit dem apostole sprechen: > Mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Ihesu Cristi < - das sprichet: > Das sige ferr von mir, das ich eren begere won an dem crüz vnsers herren Ihesu Christi < -, do mochte er öch wöl worlichen dor zū sprechen an der vffnemmunge sins lers: > Quicumque hanc regulam secuti [Brett-Evans liest: secuta; ein Druckfehler?] fuerint, pax super illos et misericordia < - das sprichet: > Welle der regel nochvolgent, vff denen sy fride vnd erbarmherczikeit <. Vnd gar werlichen mochte er dor noch sprechen an dem ende: > Ego enim stigmata domini Ihesu in corpore meo porto < - daz sprichet: > Ich trag das zeichen vnsers herren Ihesu Cristi an minen lib <. Vnd öch das begeren wir teglichen von im zu hören: > Gratia domini nostri Ihesu Cristi cum spiritu vestro, fratres < - das sprichet: > Brüder, die gnod gottes vnsers herren Ihesu Cristi sige mit ðwerem geist <.

Bezeichnenderweise handelt es sich dabei um Bibelstellen;⁹¹⁵ sie unterstreichen noch einmal zusammenfassend die Christusförmigkeit des Heiligen, deren Dignität der Übersetzer durch die doppelte, volkssprachliche und lateinische Zitierweise krönt.

Alles in allem läßt sich also die Meinung, der Übersetzer habe "dem Volksmund ziemlich nahegestanden",⁹¹⁶ schwerlich halten. Eher das Gegenteil trifft zu. Und obgleich sich die These, der Text sei "ein schönes Beispiel dafür, wie im Geistesleben des späten Mittelalters der gebildeten Frau eine immer wichtigere Rolle zukommt",⁹¹⁷ zumindest insofern als Chimäre erwiesen hat, als die Übersetzung nicht von einer Klarisse selbst angefertigt wurde, bleibt doch festzuhalten, daß ein derartiges Werk immerhin auch Adressat(inn)en voraussetzt, die fähig und gewillt waren, eine beachtliche spirituelle und intellektuelle Anstrengung, eine konzentrierte Rezeptionsleistung zu erbringen. Wenn der Übersetzer in der Vorrede über seine Arbeit sagt: "Vnd als es mich geheissen ist, so wirt es gerichtet vnd ist" (S. 38/Z. 18f.), dann darf man daraus schließen, daß die Klarissen, auf deren Betreiben das Werk ja zurückgeht (S. 37/Z. 3-5), tatsächlich auch selber eine derartige Übersetzung gewünscht haben, eine Übersetzung, die den lateinischen Text der offiziellen Franziskuslegende in der gültigen Form volkssprachlich wiedergab.

Daß die Klarissen aus Freiburg mit diesem Anspruch nicht allein waren, zeigt die Existenz weiterer volkssprachlicher 'Legenda Maior'-Versionen,⁹¹⁸ unter denen zumindest die niederländische und die ostfränkische Fassung auch durchaus eine gewisse Verbreitung erzielten.⁹¹⁹ Wie unsere alemannische Übersetzung kommen sie fast alle aus (Frauen-)Klöstern, v.a. aus Klarissen- und Drittordenshäusern, und sind, wenngleich ohne Vorrede und gelegentlich sogar ohne Bonaventuras Prolog überliefert, weitgehend ähnlich konzipiert. Kleinere Kürzungen bzw. sprachliche Vereinfachungen werden bezeichnenderweise in einzelnen Abschriften mit

⁹¹⁵ Es handelt sich um Gal. 6.14, 6.16, 6.17 und 6.18; die Zitate entsprechen in Reihenfolge und Wortlaut dem lateinischen Original (vgl. 'Legenda Maior' S. 651/8.6 - S. 652/8.12).

⁹¹⁶ So Brett-Evans in seiner Einleitung zur Edition (S. 27).

⁹¹⁷ Einleitung zur Edition (S. 31).

⁹¹⁸ Ruh konstatiert 1 niederländische sowie 3 oberdeutsche, 1 mitteldeutsche und 1 niederdeutsche Fassung (vgl. Bonaventura deutsch [= Anm. 422]. S. 217-51).

⁹¹⁹ Vgl. die Hss.-Liste bei Ruh: Bonaventura deutsch [= Anm. 422]. S. 239-47; vgl. ergänzend dazu auch Ruhs Besprechung der Edition von Brett-Evans (= Anm. 882). S. 273/Anm. 1.

Hilfe des lateinischen Textes 'korrigiert'.⁹²⁰ Hölzels Nürnberger Druck vom Jahr 1512,⁹²¹ der sich, wie die kurze Vorrede des Herausgebers/Übersetzers unterstreicht,⁹²² an einen überregionalen Publikumskreis wendet, belegt, daß ebenfalls außerhalb des angestammten franziskanischen bzw. klösterlichen Kontextes ein derartiger Übersetzungstyp auf Interesse stoßen konnte. Die Tatsache, daß diese offenbar eigens für den Druck angefertigte Nürnberger Übersetzung nicht nur sehr genau ist,⁹²³ sondern daß gerade sie auch den lateinischen Sprachduktus als solchen am stärksten zu imitieren sucht,⁹²⁴ deutet auf ein Zielpublikum hin, das sich als Bildungselite verstand und deshalb exakte Reproduktion und gelehrten Anstrich besonders augenfällig miteinander verbunden wissen wollte.

Wie aber speziell Klarissen Bonaventuras Ordensgründerlegende rezipiert und wie sie mit ihr gelebt haben, können die Nachtragstexte der alemannischen Version aus dem Freiburger Klarissenkloster verraten. Anhangshafte Mitüberlieferung von Episoden über Franziskus, die bei Bonaventura fehlen, läßt sich mehrfach belegen.⁹²⁵ In unserem Fall aber sind die Nachträge unmittelbar auf den vorangehenden Text der 'Legenda

920 In der Hs. aus dem Nürnberger Katharinenkloster etwa, die Brett-Evans in seiner Anhangssynopse abdruckt (S. 194 der Edition), fehlt u.a. der *ablativus absolutus* "instigante se spiritu"; auch die Entrückung des Heiligen - im lateinischen Text durch Partizipialformen näher spezifiziert - wird verkürzt (nebenbei: Der lateinische Text, den Brett-Evans seiner Synopse beigibt [S. 196f.], ist offenkundig sprachlich fehlerhaft zitiert; vgl. statt dessen Anal. Franc. X. S. 563/1.1-16).- Der Text der zweiten von Brett-Evans abgedruckten Hs. (cgm. 65) ist dagegen nach Ruh durch eine lateinische Hs. 'berichtigt' (vgl. Ruhs Besprechung der Edition [= Anm. 882], S. 276).

921 Vgl. Ruh: Bonaventura deutsch (= Anm. 422). S. 248.

922 Vgl. das Zitat bei Ruh: Bonaventura deutsch (= Anm. 422). S. 248.

923 Vgl. schon Ruh: Bonaventura deutsch (= Anm. 422). S. 248.

924 Im Vergleich zu den anderen Fassungen, die Brett-Evans im Anhang ediert (S. 194-97), fällt erstens die Vorliebe des Druckes für das -ung-Suffix auf, das die Nachahmung des lateinischen Nominalstils erlaubt; vgl. schon die Überschrift: "Uon seiner [...] pawung dreyer kyrchen" (vs. "wie er drey kirchen wiederpawet") zu lateinisch: "de reparatione trium ecclesiarum". Ferner begegnen unaufgelöste Partizipialausdrücke (vgl.: "Do er also [...] dyse styemm gehört dreymal zu jm sprechendt" zu lateinisch: "Cumque [...] vocem [...] audivit auribus, ter dicentem"). Auch die Wortstellung des lateinischen Textes wird imitiert (vgl.: "gee hyn vnd paw mein hawß, das da, als du siehst, gantz zerstört wirdt" zu lateinisch: "vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur"). Ob die Druckfassung tatsächlich stilistisch glatter wirkt als die alemannische (so Brett-Evans auf S. 30 der Einleitung), sei dahingestellt.

925 Vgl. in Ruhs Hss.-Liste Nr. 4 (Bonaventura deutsch [= Anm. 422]. S. 241; gegen Ruh fußen die mitüberlieferten Episoden aber nicht auf Thomas von Celano, sondern auf 'Der Heiligen Leben' [vgl. oben Anm. 520]) und Nr. 16 (Bonaventura deutsch. S. 247).

Maior' bezogen. Nur der erste, noch von Sibilla geschriebene Anhangstext, ein posthumes Mirakel, das übrigens keineswegs auf genuin mündlicher Tradition beruht,⁹²⁶ sondern auf einer lateinischen Quelle im Cod. Sloane 2478 des British Museum,⁹²⁷ bildet hier eine Ausnahme. Gleichwohl ist der Text schon insofern von Bedeutung, als er eine eigene Einleitung enthält, die - im Bewußtsein der textlichen Autorität von Bonaventuras Werk - klarstellt, daß das Folgende nicht mehr zum Text der 'Legenda Maior' selbst gehört (vgl. S. 183/Z. 5-8).⁹²⁸ Darüber hinaus läßt sich das Mirakel mit dem eindringlichen Plädoyer für Armut (S. 185/Z. 74f., 90-95), Keuschheit (S. 185/Z. 96 - S. 186/Z. 101) und "aller tiefste diemütikeit" (S. 186/Z. 113-118), mit der Rückbesinnung auf die von Franziskus verkörperten Werte bzw. der buchstäblichen Verteufelung 'angepaßter' Vertreter weltlicher wie kirchlicher Macht (vgl. S. 184/Z. 50-56)⁹²⁹ möglicherweise auch als Reflex der Reformbestrebungen im Orden betrachten, an denen die Freiburger Klarisse Sibilla in ihrer Eigenschaft als Buchmalerin Anteil nahm: Sie illustrierte offenbar eben jenes

926 Vgl. die einleitende Erzählerbemerkung (S. 183/Z. 1-4):
so han ich gedocht zu schribende die geschicht, die ich horte von brüder
Bartholomeus mund [...].

927 Fol. 35v - 37r. Dieses von der Forschung bislang weitgehend übersehene lateinische Franziskusmirakel ist ediert bei G. Golubovich: *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'oriente francescano*. Bd. II (Addenda al sec. XIII). Quaracchi 1906. S. 402f.

928 Vgl. die ausdrückliche Betonung, daß sich das Mirakel nicht mehr "in dem zitt do brüder Bonaventura lebte", ereignet hat und daß dieser es demnach, so wird bedauert, auch nicht "zû dem leben des seligen vatters Sancti Franciscus" hinzufügen konnte (S. 183/Z. 5-8). Unverständlich ist mir daher die Behauptung von Brett-Evans, das Mirakel sei "offenbar gerne für >Bonaventurisch< ausgeben" worden (S. 183 der Edition).

929 Die dem Mirakel darüber hinaus inhärente ordenspolitische Brisanz freilich dürfte sich speziell bei Rezipienten der lateinischen Version aktualisiert haben, zumal dort anders als in der Übersetzung gleich zu Beginn die sprechende Datierung ins Jahr 1266 begegnet (Golubovich: *Biblioteca bio-bibliografica* [= Anm. 927]. S. 402); in diesem Jahr hatte ja das Generalkapitel unter seinem Generalminister Bonaventura die systematische Vernichtung der Franziskus-Trilogie des Thomas von Celano angeordnet, der sich als Vertreter einer eher konservativen Richtung zunehmend kritisch über Tendenzen aussprach, die den Orden von dem unmittelbaren Vorbild des Gründers entfernten (vgl. oben den Abschnitt 1.2.3.1. des II. Hauptteils). Die Parallelen zwischen der Art, wie die Führungsspitze der Teufel und die der Franziskaner organisiert ist (vgl. u.a. das im Dreijahresturnus stattfindende Generalkapitel), dürfte vor diesem Hintergrund keineswegs als naiver Mißgriff zu werten sein, sondern als scharfe Spitze gegen eher fortschrittliche, auch zu Veränderungen bereite Kräfte, und kann so als Reflex der ordensinternen Spannungen interpretiert werden, die die Geschichte der Franziskaner lange begleiteten.

Prachtexemplar der volkssprachlichen Klarissenregel,⁹³⁰ das der neuen Reformabtissin der benachbarten Villingener Klarissen, Ursula Haider, bei ihrem Amtsantritt im April 1480 überreicht wurde.⁹³¹ Vor diesem für die Schwestern aktuellen Hintergrund kann man das Anhangsmirakel als Anstoß für eine Lesart der vorhergehenden Legende interpretieren, die v.a. die asketische Komponente ins Licht rückt.

Die nach dem Mirakel und der den Codex ursprünglich abschließenden Franziskus-Sequenz⁹³² von anderer Hand ergänzten Nachtragstexte hingegen wenden sich jeweils ganz konkret einer bestimmten, einzelnen Episode aus Bonaventuras Werk zu, und zwar so - das ist entscheidend -, daß die korrespondierende Stelle der 'Legenda Maior'-Übersetzung wörtlich aniziert wird.⁹³³ Die lapidare Feststellung, die Nachträge brächten "nicht viel Neues",⁹³⁴ seien bloß "Paraphrasen der 'Legenda Maior'-Übersetzung",⁹³⁵ verdeckt hier das eigentlich Bemerkenswerte. Denn zum einen dokumentiert der wörtliche Rückbezug, daß die Freiburger Klarissen ihrer volkssprachlichen 'Legenda Maior'-Übersetzung tatsächlich eine gleichsam kanonische Qualität zugeschrieben haben. Und zum anderen belegen die Nachträge, wie detailliert sich die Klarissen mit der Legende auseinandergesetzt haben, wie sie vor dem Hintergrund ihres ordens-, ja konventspezifischen Lebenskontextes die Einfühlung in das Franziskusleben aus dem Text herausentwickelt und ihn buchstäblich weitergeschrieben haben.

Der Nachtragstext über die Episode vom sprechenden Kruzifix in S. Damiano konkretisiert als Einfühlungshilfe das Aussehen des bemalten Holzkreuzes (S. 191/Z. 4-12, 15f.) unter Berufung auf den Augenzeugen Konrad von Bondorf, den franziskanischen "lesmaister ze Straszburg" (S. 191/Z. 14f.), der auch den lateinischen Eintrag auf dem Vorsatzblatt der Handschrift verfaßt hatte und offensichtlich eine im Freiburger Klarissenkloster bekannte Persönlichkeit war. Außerdem stellt dieser Nachtrag eine dreifache Verbindung zu der "vñser aller sãligosti mûter" genannten Klara

930 Die Hs. befindet sich heute ebenfalls im British Museum (Cod. Add. 15686); vgl. Brett-Evans: Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag (= Anm. 882). S. 91f.

931 Vgl. Brett-Evans: Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag (= Anm. 882). S. 92f. Auch Sibillas Verwandter Konrad von Bondorf stand übrigens mit dem Villingener Kloster in Beziehung (vgl. Ruhs Besprechung der Edition [= Anm. 882]. S. 274).

932 Sie ist auf S. 188-90 der Edition abgedruckt.

933 Vgl. S. 191/Z. 5-9 (zu S. 47/1.12-14), S. 191/Z. 23-26 bzw. S. 191/Z.38 - S. 192/Z.47 (zu S. 93/7.24-26 bzw. S. 93/7.27-36), S. 192/Z. 48-53 (zu S. 126/3.3-10).

934 So Brett-Evans auf S. 190 seiner Edition.

935 So Ruh: Besprechung der Edition (= Anm. 882). S. 277.

her (S. 191/Z. 3f.), in deren Kirche das Kreuz aufbewahrt werde (S. 191/Z. 2-4),⁹³⁶ an deren Festtag Konrad von Bondorf das Kreuz im Jahr 1473 besucht habe (S. 191/Z. 16-18) und deren Geburt als "liecht, daz alle die welt erluchten wurd", von eben jenem Kreuz der schwangeren Ortolana angekündigt worden sei (S. 191/Z. 18-22).⁹³⁷ Der zweite Nachtragstext legt in die kleine, an sich unscheinbare Episode vom Lamm, das Franziskus der in Rom lebenden Witwe Jacoba di Settesoli⁹³⁸ anvertraute, weitere Ausführungen über diese neben Klara bedeutendste Frau in der Franziskuslegende ein, interpretiert Jacoba in Anlehnung an Lc. 10.38-42 bzw. Io. 12.2f. als ein der biblischen Martha entsprechendes Pendant zur 'Maria' Klara (S. 191/Z. 25-30)⁹³⁹ und preist sie - nicht ohne eine gewisse historische Berechtigung - als rührige Förderin des Franziskanerordens.⁹⁴⁰ Der Nachtrag zur Stigmatisation schließlich sucht diesen Höhepunkt der Franziskuslegende weiter auszumalen und aus der Perspektive des Bruders Leo nachzuerleben, dem auch andernorts in der franziskanischen

⁹³⁶ Klara zog im Jahr 1212 in S. Damiano ein und blieb dort bis zu ihrem Tod (vgl. *Legenda Sanctae Clarae Virginis*. Hg. v. F. Pennacchi. Assisi 1910. S. 15f.; vgl. auch 1 Cel. 18. In: *Anal. Franc. X*. S. 17).

⁹³⁷ Vgl. *Legenda Sanctae Clarae* (= Anm. 936). S. 5:

Praegnans denique mulier, et partui iam vicina, cum ante crucem in ecclesia Crucifixum attente oraret ut eam de partus periculo salubriter expediret, vocem audivit dicentem sibi: Ne paveas mulier, quia quoddam lumen salva parturires, quod ipsum lumen clarius illustrabit.

Zum Wortlaut der alemannischen Übersetzung (S. 191/Z. 19f.) vgl. aber insbesondere den Text der *Bulla canonizationis S. Clarae Virginis* (*Legenda Sanctae Clarae* [= Anm. 936]). S. 116: "videlicet quod paritura erat quoddam lumen, quod orbem plurimum illustraret". - Daß es sich bei dem Kreuz um jenes von S. Damiano gehandelt habe, berichtet die lateinische Legende nicht. Die Verbindung mochte aber v.a. deshalb nahegelegen haben, weil die Legende bei Klaras Einzug in S. Damiano dem Kreuz eine wichtige Bedeutung zumißt (vgl. *Legenda Sanctae Clarae* [= Anm. 936]. S. 15f.; vgl. auch 1 Cel. 18).

⁹³⁸ Die Übersetzung des Namens *Jacoba de Septem Soliis* lautet im Freiburger 'Legenda Maior' - Codex "Jacobe von den Sybenstülen" (vgl. S. 191/Z. 25f. und ebenfalls S. 93/Z. 26).

⁹³⁹ Zur Parallelisierung Jacobas und Marthas vgl. auch É. d'Alençon: Jacqueline de Settesoli. In: *Études franciscaines* 2 (1899). S. 16.

⁹⁴⁰ Jacoba, die nach dem Tod des Heiligen in Assisi lebte, fungierte als Vermittlerin, um Spenden und Almosen für die Brüder entgegenzunehmen (vgl. *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore fratre Leone*. Hg. v. P. Sabatier. Paris 1898. S. 276). Die Behauptung, sie habe auch als Stifterin von Klöstern gewirkt (S. 191/Z. 33-35), ist wohl ein Reflex auf den heute freilich umstrittenen Anteil der Witwe an dem Bemühen, Franziskus bzw. den Franziskanern zu einer Bleibe in Rom zu verhelfen (vgl. É. d'Alençon: Jacqueline de Settesoli [= Anm. 939]. S. 11f.).

Überlieferung intimere Kenntnisse über die Stigmatisation zugeschrieben wurden.⁹⁴¹

Diese Nachträge lassen sich als repräsentative Beispiele für den Umgang der Klarissen mit der offiziellen Ordensgründerlegende insgesamt ansehen. Daß es gerade die genannten Stellen waren, die man schriftlich fixiert hat, dürfte nicht zufällig sein. Sie betreffen ja zum einen mit dem Wunder vom sprechenden Kreuzbild und mit der Stigmatisation die beiden wohl wichtigsten Eckpunkte in der Legende des Heiligen, nämlich den entscheidenden Anstoß zur Bekehrung und die Krönung des christusförmigen Lebens. Zum anderen aber stellen sie den für das Selbstverständnis der Schwestern wesentlichen Brückenschlag vom Leben "des sälgen vatters" Franziskus (S. 191/Z.35) zum Leben ihrer geistlichen Mutter Klara her; und der Jacoba-Nachtrag dient seinerseits nicht nur dazu, auch die zweite wichtigere Frauengestalt der Legende zu profilieren, sondern unterstreicht noch einmal, quasi aus 'weiblicher' Perspektive, die für Franziskus zentrale Christusförmigkeit, indem die biblische Konstellation von Jesus, Maria und Martha von Bethanien analogisch auf Franziskus, Klara und Jacoba übertragen wird. Diese Projektion der Legenden-Betrachtung auf den Hintergrund des eigenen frauenklösterlichen Lebenskontextes deutet sich im übrigen schon bei Sibillas Illustrationen der Handschrift an, zumal bei jenen, die über das im Text selbst Berichtete hinausgehen wie das Bild von der betenden, einer überdimensionierten und als "süsser vatter" gepriesenen Franziskusfigur zu Füßen liegenden Klarisse oder das Bild vom mystischen Mahl, bei dem Franziskus und Klara mit Jesus Christus, der Gottesmutter und den Aposteln Petrus und Paulus versammelt sind.⁹⁴²

Der Konnex von Übersetzung und Anhang dokumentiert, so läßt sich zusammenfassen, den Wunsch der Klarissen nach einer möglichst originalgetreuen Reproduktion des offiziellen lateinischen Legendentextes, um sich auf diese Weise selbständig mit dem Werk befassen zu können. Die weitgehend dem *verbum de verbo*-Prinzip gehorchende Übersetzung geht,

⁹⁴¹ Vgl. etwa Anal. Franc. X. S. 247/Anm. 3.

⁹⁴² Technisch beste (leicht vergrößerte) Reproduktion der Bilder in: I Fioretti di San Francesco. Introduzione di N. Fabbretti. Presentazione delle miniature di E. Silber. Torino 1981; das Bild der betenden Klarisse dort auf S. 27, das des mystischen Mahles auf S. 177. Eine Auswahl der Illustrationen ist in der leicht zugänglichen Leseausgabe der Franziskuslegende nach Bonaventura (= Anm. 910) reproduziert.

ungeachtet der höheren Dignität der Vorlage, zumindest nicht mehr von einer grundsätzlichen Differenz zwischen den Rezipienten der lateinischen Fassung und denen der volkssprachlichen aus. Daß dies hier bemerkenswerterweise im Zusammenhang mit Bonaventuras 'Legenda Maior', dem anspruchsvollsten Text unter allen in dieser Arbeit besprochenen Beispielen, festzustellen ist, liegt sicherlich nicht zuletzt an der im angestammten franziskanischen Rahmen verbleibenden Bestimmung der alemannischen und der meisten sonstigen 'Legenda Maior'-Übersetzungen. Die Anhangstexte im Codex der Freiburger Klarissen belegen ihrerseits, daß die Schwestern die 'Legenda Maior' auch tatsächlich sehr genau und detailverpflichtet rezipiert und dabei auf ihren Lebenskontext bezogen haben. Der hagiographische Standard in Frauenklöstern ist also keineswegs allein an den dort ebenfalls verbreiteten volkssprachlichen Kurzlegendaren *per circulum anni* zu messen; von ihnen hebt sich die der Einzel-Betrachtung gewidmete Prosalegende eines bestimmten (und wie Franziskus für die Klarissen in besonderem Maße verbindlichen) Heiligen deutlich ab. Auch die unverkürzten, identifikatorische Versenkung mit theologischer Bewußtheit verbindenden Legenden aus dem 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen' der Lichtenthaler Lesemeisterin haben dies gezeigt,⁹⁴³ wenngleich Autorinnen wie die hochgebildete Zisterzienserin Regula nicht unbedingt gang und gäbe waren.

2.2.3. Zusammenfassung

Betrachtet man die hier vorgestellten Beispiele spätmittelalterlicher Einzellegenden insgesamt, so wird deutlich, daß sich die Spannweite der diskursiven Flexibilität im Vergleich zu den Einzellegenden des Hochmittelalters nicht verringert, sondern eher noch vergrößert hat. Eine eklatantere Differenz als etwa die zwischen den Vers-'Büchlein' und der 'Legenda Maior'-Prosa der Freiburger Klarissen läßt sich kaum denken: Der oberflächlich-aktionsbezogenen, mit Verharmlosung gepaarten Vermittlungsweise auf der einen Seite steht auf der anderen das Streben gegenüber, die Vorlage möglichst bis ins kleinste Wort hinein auszuleuchten; und wäh-

⁹⁴³ Vgl. oben den Abschnitt 2.1.2.3. des II. Hauptteils. Auch Lichtenthal besaß übrigens eine 'Legenda Maior'-Übersetzung (vgl. Ruh: Bonaventura deutsch [= Anm. 422]. S. 242/Nr. 6).

rend auf der einen Seite weniger das Heiligenleben selbst interessiert als die Hoffnung, in bestimmten Notfällen Hilfe zu erlangen, fungieren auf der anderen Seite die vom Heiligen vorgelebten Tugenden als existentielles Bezugssystem. Daß hier derart extrem differierende Vermittlungsstrategien und nicht nur in Nuancen abgestufte bzw. dem jeweiligen Heiligentypus angepaßte, sondern fundamental verschiedene Funktionskonzepte nebeneinander begegnen, läßt sich als Antwort auf die mit der zunehmenden Alphabetisierung einhergehende Diversifikation des Publikumsinteresses verstehen. Denn im Gegensatz zum Hochmittelalter, wo bei aller im einzelnen notwendigen Differenzierung höfische Publikumskreise als Adressaten volkssprachlicher Legendenliteratur noch fast die Regel bildeten, richten sich etwa die spätmittelalterlichen Vers-'Büchlein' an ein neues, zwar bereits lesefähiges, aber noch nicht unbedingt leseerfahrenes und zusätzlich auch aus ökonomischen Gründen auf preiswerte, kurze Texte angewiesenes Publikum, während in der Zürcher Georgsprosa eine städtische Bildungselite ihre literarische Kennerschaft artikuliert und die Freiburger Franziskusprosa die Etablierung des aus den neuen Orden hervorgegangenen frauenklösterlichen Legendenpublikums bezeugt, das im Hochmittelalter erst ansatzweise hervortrat.

Im Hinblick auf die zeitgenössischen Prosalegendare, die eine möglichst umfassende Summe von Heiligenlegenden als funktional generalisierbare hagiographische Standardgrundlage zur Verfügung stellen und nicht zuletzt auch der Allgemeinheit des Repertoires ihre weite Verbreitung verdanken, ist bei den Einzellegenden eine Tendenz zur Polarisierung zu beobachten: Die spätmittelalterlichen Einzellegenden unterbieten oder überbieten den Anspruch der (Kurz-)Legendare.⁹⁴⁴

Die Heiligen-'Büchlein' adaptieren die Kürzungsstrategie der Legendare bzw. radikalisieren sie sogar, obwohl sie als Einzeltexte bzw. kleine Textgruppen ja an sich über einen weitaus größeren Raum verfügen könnten, als es im Rahmen einer Legendensumme der Fall ist. Sie setzen die ansonsten bereits stark zurückgedrängte Versform als Lesehilfe ein und unterstreichen neben dem literarischen auch den religiösen Konsumcha-

⁹⁴⁴ *De facto* verschiebt sich selbst bei jenen Einzellegenden, die reine Exzerpte aus Legendaren sind, der Anspruch, und zwar nach unten. Sie begnügen sich ja auch dort mit der Abbriviatur, wo deren eigentliche Motivation, nämlich der Summencharakter der Sammlung bzw. die Gebrauchsfunktion als Nachschlagewerk oder als Textgrundlage für die Tischlesung (im Gegensatz zur einläßlichen 'privaten' Lektüre) gar nicht mehr gegeben ist.

rakter, indem sie das Moment des potentiell aktualisierbaren Wunders gegenüber den Legendaren noch weiter pragmatistisch pointieren.

Im Unterschied dazu bezeugen die Beispiele der Prosalegenden, seien sie im 'weltlichen' Kommunikationskontext situiert wie der 'Zürcher Georg' oder im klösterlichen wie die Freiburger 'Legenda Maior', eine in jeder Hinsicht den Legendaren entgegengesetzte Tendenz. Sie zielen auf eine ausgesprochen reflektierte bzw. meditativ-einfühlende und detailverpflichtete Rezeption des Heiligenlebens ab. Daher werden auch besonders komplexe, voluminöse und für die jeweilige Zweckbestimmung signifikante hochmittelalterliche Vorlagen benutzt: Der 'Zürcher Georg' rekurriert auf das Werk des Hofdichters Reinbot von Durne, dessen standesexklusive Diskursmerkmale anders als in 'Der Heiligen Leben' nicht einfach weggekürzt, sondern durch Elemente aus der gelehrten Tradition bzw. dem zeitgenössischen Prosaroman ersetzt sind; die Franziskuslegende der Freiburger Klarissen fußt auf dem Werk des *doctor seraphicus*, der offiziellen und zugleich anspruchsvollsten Fassung dieses Heiligenlebens, die nach dem Willen der Auftraggeberinnen vollständig, getreu und ohne jede vom Bearbeiter selbst präjudizierte Perspektivierung wiedergegeben werden sollte, auch wenn die eine oder andere theologisch schwierige Passage durchaus Verständnisprobleme bereitet haben dürfte. Und die Enthistorisierungstendenz, die in den spätmittelalterlichen Legendaren tatsächlich eine Ent-Bindung der Heiligen als allgemein wirksame Helfergestalten implizieren kann, liegt in diesen Prosalegenden nicht im mindesten vor. Die Zürcher Georgsprosa sucht ganz im Gegenteil, den Ablauf des Heiligenlebens durch Quellenvergleich und eine im Ansatz bereits neuzeitliche Rationalität möglichst lückenlos 'historisch' zu rekonstruieren, und der Freiburger 'Legenda Maior'-Codex ist über die wortgetreue Übersetzung hinaus im Nachtrag um Augenzeugenberichte ergänzt.

Was aber bei aller Polarisierung bzw. Differenzierung den Beispielen spätmittelalterlicher Einzellegenden gemeinsam eignet, ist der im Vergleich zum Hochmittelalter deutlich geringer ausgeprägte didaktisch-katechetische Zug hierarchischer Kommunikation. Die Gründe sind hier nicht nur in einer die Erzählerrolle neutralisierenden Anonymisierung des Literaturbetriebs zu suchen, die zwar für die 'Büchlein'-Drucke gilt, für die auf den Zürcher Umkreis beschränkte und mit dem auf Zürich bezogenen Karlsbuch verbundene Georgsprosa aber wohl nur partiell und für die Franziskuslegende der Freiburger Klarissen überhaupt nicht. Bei den

'Büchlein' ist die hierarchische Konstellation tatsächlich schon deshalb aufgehoben, weil kein geistlicher Verfasser, sondern der Verleger bzw. Drucker den Text nach primär kommerziellen Kriterien im Hinblick auf ein Publikum auswählt, das weder finanziell noch intellektuell viel investieren, sondern rasch konsumieren will. Bei den Prosabeispielen hingegen kommt ein hierarchischer Gestus des volkssprachlichen Bearbeiters deshalb weniger zum Tragen, weil sie sich (wie im Fall des 'Zürcher Georg') umgekehrt an eine Bildungselite richten, die nicht Belehrung, sondern als Komplement zu den Standardfassungen des Kurzlegendars die Auseinandersetzung mit einer literarisch aufwendigeren Einzellegende sucht, bzw. (wie im Fall der Freiburger Klarissen) an ein Publikum, das die Anspruchsschranke zwischen lateinischer und volkssprachlicher Kommunikation beseitigt wissen will.

III. Zum Verhältnis von volkssprachlicher und lateinischer Tradition der Heiligenlegende

Auf der Grundlage einer allgemeinen, von der lateinischen Tradition der Legende ausgehenden Gattungssystematik wurden im vorherigen II. Hauptteil der Arbeit die volkssprachlichen Legenden einer Reihe exemplarischer Heiliger in synchronischen Quer- wie diachronischen Längsschnitten zueinander in Beziehung gesetzt und auf (funktions-)geschichtliche Wandlungstendenzen hin untersucht. Diese historischen Befunde sollen nun nicht nur zusammenfassend charakterisiert, sondern daraufhin befragt werden, inwieweit sie für die mittelalterliche Ausprägung der Legende insgesamt konstitutiv sind. Das heißt, es bleibt zum einen zu klären, wie sich die volkssprachliche Tradition der Legende zur lateinischen verhält, und zum anderen, worin die Veränderungen bestehen, die das Funktionieren der Gattung in der Neuzeit grundsätzlich von der mittelalterlichen Tradition abrücken.

Will man zunächst den gattungsgeschichtlichen Prozeß, wie ihn die volkssprachlichen Legendenbeispiele von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation dokumentieren, auf einen charakteristischen Nenner bringen, so ist v.a. das Nebeneinander mehrerer, teils sogar divergierender Linien hervorzuheben: Eher unauffälligen, geradezu austauschbaren Legendenfassungen stehen historisch hochgradig markierte Varianten zur Seite - auf ihnen lag naturgemäß der Schwerpunkt dieser Arbeit -, ohne daß jedoch diese Varianten ihrerseits schon automatisch als historische Dominanten betrachtet werden könnten, die tatsächlich die Gattung als ganze in ihren Sog brächten. Dieser Befund gilt unabhängig davon, von welchem Punkt der chronologischen Achse aus der synchronische Querschnitt durch die Gattungsrepräsentanten gezogen wird, auch wenn sich im diachronischen Überblick die jeweiligen Querschnitte in ihrem Gesamtbild natürlich sehr wohl voneinander unterscheiden. Eine ausschließlich diachronisch perspektivierte Studie, bei der nur einzelne zeitlich verschobene Versionen (etwa die der Legende eines bestimmten Heiligen) aus dem jeweiligen Gesamtbild der Gattung isoliert werden, kann deshalb nicht zu Ergebnissen gelangen, die für die Gattung insgesamt repräsentativ sind. Gerade die Tatsache, daß sich die Notwendigkeit so dringlich stellt, einen Text nicht nur diachronisch, sondern auch

synchronisch im gattungsinternen Bezugssystem zu orten,¹ weist auf ein Spezifikum der Legende hin: Daß sich die mittelalterliche Legende zu keiner Zeit auf einen bestimmten Typus reduzieren läßt, ist nichts anderes als der Reflex ihrer Verankerung in allen Ständen, Schichten und Gruppen (von der hier freilich nur der durch die Schriftkultur erfaßte Ausschnitt greifbar wird). Je komplexer sich aber das Publikum gestaltet, desto komplexer gestaltet sich auch der historische Verlauf, denn nicht alle, die an der Tradition partizipieren, sind immer von den gleichen Aspekten geschichtlicher Veränderungen berührt. Und selbst innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes wie dem höfischen können sich durchaus voneinander abweichende Interessen mit der Legende verbinden, weil sie im Unterschied zur genuin höfischen Dichtung nicht notwendig auf standesspezifische Selbstdarstellung festgelegt ist.

Realisiert wird die Anpassung an unterschiedliche Publikumsbedürfnisse bzw. Gebrauchsfunktionen durch ein charakteristisches und während des ganzen Mittelalters sehr stabiles Zusammenwirken zwischen der Konstanz der von der lateinischen Quelle vorgegebenen *histoire* und der Varianz ihrer diskursiven Vermittlung. Beide Faktoren sind wechselseitig voneinander abhängig: Weil die jeweilige Geschichte als *materia* nicht in Frage steht,² eröffnet sich ein um so größerer Freiraum diskursiver Flexibilität; weil die diskursive Vermittlung flexibel ist, kann die *materia* auch jeweils in ihren Grundzügen konstant bleiben und dennoch zum Ausgangspunkt für synchronisch wie diachronisch verschiedene Weisen von Identitätsrepräsentation werden. Die Legende verhält sich damit spiegelverkehrt zum Exempel, das im Hinblick auf die *materia* aus einem höchst variablen, selbst nicht-christlichen Reservoir schöpfen kann, bei der diskursiven Vermittlung jedoch auf eine ganz bestimmte, lehrhaft-autoritativen Gestus mit holzschnittartiger Pointierung verbindende Strategie festgelegt ist, die dem "Erkennen einer Regel des

1 Auch bei dieser synchronischen Ortung sollte die Vergleichsbasis möglichst weit gestreut sein. Wer beispielsweise nur die jeweils neuen Heiligen berücksichtigt, muß sich darüber im klaren sein, daß er zwar einen als solchen durchaus signifikanten Ausschnitt 'progressiver' Strömungen erfaßt, aber noch nicht unbedingt deren Resonanzbreite.

2 Sie fungiert gleichsam als Verfügungsmasse, die bei Bedarf auch um einzelne Bestandteile gekürzt oder aber umgekehrt kompilatorisch angereichert werden kann, ohne in ihrer Substanz relativiert zu sein.

Handelns" dient.³ Auch Legenden bzw. Legendenepisoden können dem unterworfen und als Exempel benutzt werden. Darüber hinaus eignet ihnen jedoch ein weitaus vielfältigeres Perspektivierungspotential. Der Heilige - um ihn und weniger um einen allgemeinen Lehrsatz geht es ja in der Legende - kennt zwar in der Tat nur die eine, auf Gott hin gerichtete Perspektive; die Legende aber, die über das Leben des Heiligen berichtet, setzt sich zu ihm auf eine je nach dem Standort von Verfasser und Publikum verschiedene Weise in Beziehung.

Die oben analysierten Textbeispiele haben ein beredtes Zeugnis von dieser Polyperspektivik abgelegt: Man kann sich den Heiligen als Identifikationsfigur aneignen, man kann ihn von außen betrachten, seine Legende kann didaktisch instrumentalisiert oder auch lediglich konsumiert werden. Und selbst innerhalb der genannten Perspektivierungskategorien sind feine Nuancierungen und natürlich auch Überschneidungen zu beachten. Je nachdem, ob man sich den Heiligen in einem lokalpatriotischen, politischen oder standes- bzw. gruppenspezifischen Sinn als Identifikationsfigur aneignet, werden unterschiedliche Akzente gesetzt, und eine identifikatorische Versenkung in den Heiligen zum Zweck der konkreten *imitatio* seines Lebens impliziert wiederum andere Schwerpunkte. Wo der Heilige eher von außen betrachtet wird und die Differenz zwischen seiner Lebensform und der des Legendenpublikums im Zentrum bleibt, kann die Betrachtungsdistanz von Fall zu Fall graduell variieren und sich auch die dabei dominierende emotionale Haltung zwischen den beiden Polen der enkomiastischen Verklärung und der sachlichen Deskription verschieben. Die didaktische Instrumentalisierung kann sich thematisch und qualitativ auf einer je nach Wirkungsintention des Bearbeiters und Vorwissen des Zielpublikums durchaus differenzierten Skala bewegen. Und sogar die auf den Konsum von Heils- und Wunderverheißung ausgerichtete Perspektive kann changieren, je nachdem, wie weit die Tugend des Heiligen als *movens* noch wahrgenommen wird oder sich die Hoffnung auf Nothilfe vom Leben des Heiligen selbst schon abgelöst hat.

³ Vgl. den Schema-Annex am Ende des Beitrags von H.R. Jauf: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. 9.: Die kleinen Gattungen des Exemplarischen als literarisches Kommunikationssystem. In: H.R. Jauf: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze (1956-76). München 1977. S. 34-47.

Die Art und Weise, wie von den Perspektivierungs- und Funktionalisierungsmöglichkeiten Gebrauch gemacht wird, die dieser weitgesteckte Rahmen bereithält, ist selbstverständlich auch historisch bedingt. Die politische Inanspruchnahme einer Heiligenlegende beispielsweise antwortet auf je zeitgenössische Bedürfnisse und wendet sich an einen speziell interessierten Publikumskreis. Daß sich in der für Laien bestimmten volkssprachlichen Legendenliteratur auch der Anspruch artikulieren kann, einem Heiligen konkret nachzufolgen, wird durch die Frömmigkeitsbewegung des 12./13. Jahrhunderts und die Gründung der neuen Orden begünstigt. Und die Verschriftlichung konsumorientierter Perspektivierungen setzt voraus, daß sich die volkssprachliche Literatur nicht mehr nur auf repräsentative Aufführungssituationen bezieht, sondern auch kommerzialisierte Gebrauchsliteratur sein kann.

Grenzen sind der diskursiven Flexibilität über die historische Bedingtheit hinaus nur dort gesetzt, wo der legendenspezifische Anspruch auf absolute Gültigkeit des vom Heiligen beschrittenen Weges gefährdet ist, wo problematisiert und relativiert wird. Im Mittelalter ausgesprochen seltene, aber berühmte Beispiele für eine mit hoher Bewußtheit vollzogene Grenzüberschreitung dieser Art stellen Hartmanns 'Gregorius' und zum Teil auch der 'Arme Heinrich' dar: Der 'Gregorius' verweigert sich einer eindeutigen (Ab-)Wertung des Weges in die höfische Welt der *aventure* und Minne und relativiert dadurch die Alternative des Weges ins Kloster;⁴ der 'Arme Heinrich' hinterfragt in der Figur des Mädchens die Motive für die Bereitschaft zum Opfertod (hier freilich zum Opfertod für einen Menschen, nicht für Gott) und verschweigt dabei unter allen wirklich 'heiligen' Beweggründen keineswegs die problematische Komponente verkappter Weltflucht. Innerhalb des Gattungsrahmens der Legende wäre dies ein Unding. Bezeichnenderweise greift Hartmann in beiden Fällen ja auch nicht auf offizielle kirchliche Heilige zurück.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zur Interdependenz zwischen der Konstanz der *histoire* und der Flexibilität der diskursiven Vermittlung ist es möglich, das Verhältnis von volkssprachlicher und lateinischer Legendentradition schärfer zu konturieren, und zwar in einem

⁴ W. Haug betitelt denn auch sein 'Gregorius'-Kapitel mit: "Die Problematisierung der Legende" (Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985. S. 131-50). Vgl. auch oben Anm. 70 im I. Hauptteil.

grundsätzlichen Sinn, der über den bloß formalen Aspekt hinausgeht, daß die lateinische Tradition als Vorlagenreservoir für die volkssprachliche Tradition dient. Daß der Bezug von Geben und Nehmen nicht hinreicht, um die Relation zwischen lateinischer und volkssprachlicher Tradition zu definieren, ja daß er letztlich nicht einmal das eigentlich Wesentliche dieser Relation trifft, zeigt sich schon daran, daß auch im innerlateinischen Bereich ein ganz ähnliches Verhältnis zwischen Vorlage und diskursiv flexibler, publikums- bzw. gebrauchsspezifischer Bearbeitung auftreten kann.⁵ Das wurde besonders im I. Hauptteil dieser Untersuchung mehrfach illustriert. Was die volkssprachlichen Bearbeitungen tatsächlich von den lateinischen prinzipiell abhebt, ist die Überschreitung einer Sprachgrenze, die zuallererst eine soziale Grenze markiert, nämlich die zwischen Klerikern und Laien. Die wesentliche Differenz zwischen lateinischer und volkssprachlicher Legendentradition besteht also darin, daß sie verschiedene (wenngleich in sich heterogene) soziale Bereiche abdecken. Wie aber auch der Heiligenkult selbst, die *raison d'être* der Legende, nicht nur der Zustimmung durch den lateinischen Klerus bedarf, sondern ebenfalls der Zustimmung durch die *vox populi*,⁶ so stellen die lateinische Tradition und die volkssprachliche zwei komplementäre Bereiche dar, die - das gilt es zu betonen - erst zusammen die Gattung der Legende in ihrer Ganzheit repräsentieren und erst zusammen das Selbstverständnis der Legende als ein von allen getragenes und für alle offenes Zeugnis der Vitalität christlicher Werte realisieren. Ein Dignitätsgefälle, das die lateinische Tradition über die volkssprachliche erhebt und die Bearbeiter, von einigen (meist spätmittelalterlichen) Ausnahmen abgesehen, auf lateinische Quellen rekurrieren läßt, bleibt freilich bestehen, zumal ja auch die Verfasser der volkssprachlichen Legenden vielfach Geistliche sind. Dieses Dignitätsgefälle ist nichts anderes als ein Signum der hierarchischen Struktur der Kirche. Darüber hinaus jedoch leistet das Latein als europäische Universalsprache einen wesentlichen Beitrag zur Tradierung und geographischen Verbreitung der Legenden, den die volkssprachlichen Versionen *per se* nicht übernehmen können. Die Verschriftlichung einer volkssprachlichen Legende ist schon aus diesem

⁵ Gleiches gilt für den innervolkssprachlichen Bereich, d.h. für die (selteneren) Fällen von Bearbeitungen einer bereits volkssprachlichen Quelle.

⁶ Vgl. A. Vauchez: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rom 1981 (= Bibliothèque des Écoles Françaises d' Athènes et de Rome 241). S. 165-167.

Grund eher das Dokument einer im entsprechenden räumlichen (und sozialen) Kontext bereits etablierten Verehrung des jeweiligen Heiligen - unter anderem daher rührt auch die besondere Vorliebe der volkssprachlichen Legendenliteratur für alttradierte Heilige⁷ - als das Dokument des Bestrebens, die Adressaten mit einem ihnen unbekannten Heiligen vertraut zu machen.

Das Dignitätsgefälle zwischen lateinischer und volkssprachlicher Tradition impliziert aber keineswegs, daß letztere generell auf simplifizierende Darbietungsmuster, d.h. auf den unteren Bereich der Anspruchsskala festgelegt wäre. Dazu ist das Spektrum derer, die an der volkssprachlichen Tradition partizipieren, ja auch zu vielschichtig. Die volkssprachliche Tradition transponiert die lateinische in andere lebensweltliche Zusammenhänge, in denen ebensowenig nur Naivität, religiöse Flachheit oder künstlerische Unbedarftheit vorherrschen wie in klerikalen Kontexten nur hochspekulatives Reflexionsniveau, vertiefte Spiritualität oder stilistische Eleganz. Abstand und qualitative Relation zwischen lateinischer und volkssprachlicher Tradition können deshalb auf synchronischer wie diachronischer Ebene ähnlich flexibel sein wie die publikums- und gebrauchsspezifische Vermittlungsweise der *histoire* selbst.

Eine Bearbeitung kann zum einen wie im Fall der *verbum de verbo*-Übersetzung so nahe an ihr lateinisches Pendant heranrücken, daß sie von ihm überhaupt nur durch die Sprache unterschieden ist. Zwischen lateinischer Quelle und volkssprachlicher Bearbeitung kann zum anderen tatsächlich eine Abstufung vorliegen, das heißt, eine bestimmte diskursive Tendenz der Quelle, etwa eine theologisch-philosophische, wird zwar aufgegriffen, aber vereinfacht bzw. auf ihre glaubenspraktische Relevanz hin perspektiviert, oder eine bestimmte diskursive Tendenz der Quelle, etwa eine historisch-chronikalische, wird insgesamt reduziert. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, daß sich die Abstufungsrichtung auch umkehrt, daß die volkssprachliche Version beispielsweise die Historisierungstendenz

7 Dazu kommt, daß speziell im deutschen Sprachraum nach der statistischen Auswertung der Kanonisationsakten von 1198 bis 1431 (vgl. Vauchez: *La sainteté* [=Anm. 6]. S. 318-20) das Engagement für die Kanonisation neuer Heiliger ausgesprochen gering war, daß, so Vauchez (S. 319), "les saints > modernes < y bénéficiaient d'une moindre faveur que dans l'Europe occidentale et méditerranéenne, les populations et le clergé restant attachés pour l'essentiel aux cultes anciens et aux intercesseurs traditionnels."

der lateinischen Vorlage noch überbietet (Beispiel: Veldekes 'Servatius') oder die politische Tendenz noch radikalisiert (Beispiel: 'Trierer Silvester'). Schließlich - das ist, wenngleich die Grenzen zwischen den Relationstypen fließend sind, wohl am häufigsten der Fall - können lateinische Quelle und volkssprachliche Bearbeitung zwei überhaupt weitgehend differente diskursive Tendenzen repräsentieren. Eine speziell in der volkssprachlichen Tradition verbreitete Tendenz ist die didaktische Perspektivierung als charakteristisches Merkmal der hierarchischen Kommunikation zwischen geistlichem Autor und laikalem Publikum. Die selteneren Beispiele volkssprachlicher Legenden, die nicht von Klerikern stammen, können darüber hinaus die lateinische Tradition um spezifisch laikale, freilich unterschiedlich markierte, sozialgeschichtlich variable und nicht zuletzt durch den jeweiligen Heiligentyp konditionierte Perspektivierungen bereichern. Wovon die volkssprachliche Tradition umgekehrt so gut wie ausgeschlossen bleibt, sind Tendenzen liturgischer Stilisierung: Selbst wenn liturgische Zitate tatsächlich übersetzt werden (was nicht den Regelfall darstellt), läßt sich, so lange das Latein die Sprache der Liturgie ist, *per se* kein analoger Effekt erzielen. Ähnliches gilt für Bibelzitate und letztlich auch für Väterzitate bzw. Zitate antiker oder mittelalterlicher lateinischer Autoren überhaupt. Im Hinblick auf die literarische Stilisierung als solche kann die volkssprachliche Tradition aber sehr wohl mit Parallelen aufwarten, nur werden hier eben nicht lateinische, sondern volkssprachliche Dichter zitiert (Beispiel: Reinbot von Durne).

Im diachronischen Überblick läßt sich, was die Dynamik des Verhältnisses von lateinischer und volkssprachlicher Tradition angeht, zumindest eine gewisse Neigung zur wechselseitigen Annäherung beobachten. Lateinische Texte, allen voran die Legendare, sind seit dem 13. Jahrhundert immer häufiger bereits im Sinn laienbezogener, seelsorgspraktischer Vermittlung konzipiert - eine Folge der Laienfrömmigkeitsbewegung. Volkssprachliche Texte auf der anderen Seite orientieren sich im späten Mittelalter vielfach besonders eng an ihren lateinischen Quellen; die Einführung der Prosa ist nur ein formales Indiz dafür. Das gilt für den Bereich der Einzellegende, wo sich selbst bei schwierigen Vorlagen durch das Prinzip wortgetreuer Übersetzung die Anspruchsschranke aufhebt (Beispiel: Freiburger 'Legenda Maior'-Übersetzung), und auch für den Bereich des Legendars, wo die lateinische

brevitas in der Volkssprache präzise imitiert wird (Beispiel: 'Elsässische Legenda aurea'). Mitunter kann die volkssprachliche Version durch Rubrizierungen oder andere Anleihen aus der gelehrten Tradition sogar noch 'lateinischer' wirken als die jeweilige Vorlage (Beispiel: Regulas 'Buch von den heiligen Mägden und Frauen'). Diese Tendenzen sind bildungsgeschichtlich bedingt. Zusätzlich wirkt sich hier erneut die Frömmigkeitsbewegung aus, in deren Gefolge sich den Laien, nicht zuletzt den Frauen, auf breiterer Basis die Möglichkeit eröffnete, in klösterliche Lebenszusammenhänge einzutreten. Dies aber brachte auch eine stärkere Annäherung an die lateinische Tradition mit sich. Gegenläufige Tendenzen fehlen, wie es für die Legende bezeichnend ist, freilich nicht: Die verbreitete Sammlung 'Der Heiligen Leben' etwa steht zwar in der vom Lateinischen ausgehenden Tradition der *legendae novae*, ihr Verfasser gibt aber zugunsten eines eingängigen idiomatischen Vermittlungsstils volkssprachlichen Quellen den Vorzug vor lateinischen. Eine so anspruchsvolle und reflexionsbezogene Einzellegende wie der 'Zürcher Georg' stützt sich ihrerseits auf eine volkssprachliche Hauptquelle, während gleichzeitig die kraß simplifizierenden Vers-'Büchlein' lateinische Vorlagen benutzen.

Nimmt man nun die mittelalterliche Tradition der Legende insgesamt vor dem Hintergrund des modernen Legendenbildes in den Blick, das von Stereotypen wie Einfachheit und Volkstümlichkeit geprägt ist, so mag die nichts weniger als naive Perspektivierungsvielfalt geradezu überraschen. Der 'Sitz im Leben' der Legende hat sich tiefgreifend verändert und mit ihm auch das Funktionieren der Gattung, sofern man heute davon überhaupt noch sprechen kann.

Im Mittelalter beruhte das Funktionieren der Legende, um es nochmals hervorzuheben, wesentlich auf der Interdependenz zwischen der jeweils weitgehend konstanten, vom Bearbeiter in ihrer Gültigkeit nicht hinterfragten *materia* und der dadurch freigesetzten Flexibilität der diskursiven Vermittlung, die die Teilnahme an der Legendentradition für den hochgelehrten Theologen ebenso attraktiv machen konnte wie für den 'einfachen' Konsumenten. Genau diese Interdependenz aber ist es, die seit der frühen Neuzeit dadurch zunehmend aufbricht, daß die *materia* hinterfragt wird, und zwar in einem prinzipiellen, nicht nur bestimmte Einzelfälle betreffenden Sinn. Das ist keineswegs monokausal auf die Reformation zurückzuführen (auch nicht auf den Humanismus), sondern

auf einen allgemeinen Bewußtseinswandel im Verständnis von Geschichte, Geschichtlichkeit und geschichtlicher Wahrheit, der seinerseits die Reformation (ähnlich wie den Humanismus) überhaupt erst ermöglicht hat. Das Verständnis von Geschichte - d.h. auch das Verständnis der Geschichte eines Heiligen - beginnt, den Maßstab alttradiierter symbolisch-bildhafter Verweisungszusammenhänge zu verlassen und sich, wie bereits der 'Zürcher Georg' in Ansätzen zeigte, am Maßstab erfahrungswirklicher Faktizität zu orientieren.⁸ Dies läßt sich sowohl bei der protestantischen Legendenkritik und -polemik als auch bei der katholischen Gegenreaktion beobachten.

Luthers berühmtes Verdikt von der Legende als "Lügende" bringt in pointierter Form zum Ausdruck, daß man auf protestantischer Seite vielem, was von Heiligen erzählt wurde, die historische Fundierung absprach.⁹ Neuzeitliche Rationalität verband sich mit frömmigkeitsgeschichtlich bedingtem Wertewandel (etwa in bezug auf die asketisch-zölibatäre Tendenz, die das Gros der Heiligen charakterisiert).¹⁰ In der protestantischen Legendenpolemik sollten die Geschichten über Heilige als "papistische Lügen"¹¹ *ad absurdum* geführt werden, indem

8 Vgl. auch W. Brückner (Historien und Historie. Erzählliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts als Forschungsaufgabe. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 36): Die popularisierende Erzählliteratur im Deutschland des 16. Jahrhunderts verleiht "Geschichten [...] nur durch Geschichte Lebensrecht".

9 Das schloß allerdings nicht aus, daß manche dieser Geschichten zumindest als Beispielerzählungen durchaus affirmativ weitertradiert wurden (vgl. dazu B. Deneke: Kaspar Goltwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube. In: Volkserzählung und Reformation [= Anm. 8]. S. 144-52; H. Wolf: Erzähltraditionen in homiletischen Quellen. In: Ebenda. S. 723-26); zur differenzierten Betrachtung von Luthers eigenem Umgang mit Legenden vgl. etwa A. u. W. Brückner: Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse. In: Volkserzählung und Reformation (= Anm. 8). S. 525-29.

10 Vgl. etwa J. Schmidt: Golden Legends during the Reformation Controversy: Polemical Trivialization in the German Vernacular. In: *Legenda aurea*: Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 mai 1983. Hg. v. B. Dunn-Lardeau. Paris 1986. S. 269.

11 "Außerwelte, grosse, vnuerschempfte, feiste, wolgemeste, erstunkene Papistische Lügen, Welche aller Narren Lugend [...] weit vbertreffen, damit die Papisten die fürnemsten Artickel jhrer Lehre verteidigen, die armen Christen aber verblenden, vnd in abgrund der Hellen verfüren": So nennt etwa Hieronymus Rauscher seine polemische Blütenlese (vgl. dazu ausführlich R. Schenda: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik. In: Volkserzählung und Reformation [= Anm. 8]. S. 179-259).

man sie mit zunehmender Rigorosität jeglicher bildlicher Überhöhung entkleidete, auf die Folie alltagspraktischer Erfahrungswirklichkeit gleichsam 'abstürzen' ließ und daraus nebenbei noch einen propagandistisch wirksamen komisch-satirischen Effekt erzielte. Die *materia* wurde hier derart radikal in Frage gestellt, daß die diskursive Vermittlung überhaupt nur mehr darin bestand, sie zu pulverisieren.

So weit ging man auf katholischer Seite selbstverständlich nicht. Das Kriterium der historischen Authentizität als solches jedoch wurde durchaus auch hier als ausschlaggebend betrachtet, nur hielt man es im Unterschied zum polemischen Rundumschlag der protestantischen Opposition nicht für prinzipiell unvereinbar mit der Legende. Autoren wie etwa Laurentius Surius, der auf Anregung der Kölner Jesuiten hin den Heiligenkosmos sichtete und umfangreiche Quellenstudien betrieb, erstellten deshalb neue Legendensammlungen, die man - so schon Surius' bezeichnender Titel "De probatis sanctorum historiis" - allgemein auch nicht mehr *Legendare* nannte, sondern *historiae sanctorum* bzw. *Historien der Heiligen*.¹² Dieser Terminologiewechsel mag zwar teilweise durch die protestantische Kritik provoziert worden sein. Er indiziert gleichwohl auch einen davon unabhängigen Paradigmenwechsel, dessen Einfluß sich ebenfalls bei der katholischen Legendenproduktion und -rezeption geltend machte. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß auch hier die *materia* in einem neuen Sinn hinterfragt wurde und daß durch die Fixierung auf historische Authentizität auch hier die diskursive Vermittlung ihre publikums- und gebrauchsspezifische Flexibilität verlor, falls eine bestimmte *materia* überhaupt noch die 'Approbation' erhielt. Der Corpusbestand der Legendensammlungen tendierte zur Normierung, die Legendentradition insgesamt zur Petrifizierung, wenngleich dies natürlich kein Prozeß von Jahren oder Jahrzenten war - Anspruch und Verwirklichung lagen, wie kaum anders zu erwarten, zunächst noch weit auseinander¹³ -, sondern ein

¹² Vgl. W. Hieber: *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Diss. Würzburg 1970. S. 139f. Vgl. auch H. Hebenstreit-Wilfert: *Wunder und Legende. Studien zu Leben und Werk des Laurentius Surius*. Tübingen 1975.

¹³ Das gilt nicht nur für die katholischen Legenden, sondern auch für die protestantischen Bekennerhistorien. Hieber spricht hier sogar von einer regelrechten "Trennung zwischen erhobenem Anspruch und verwirklichter Form" (*Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie* [= Anm. 12]. S. 172; vgl. auch S. 344).

Prozeß von Jahrhunderten, dessen Verlauf noch sehr viel differenzierter zu beschreiben wäre.

Von der Zeit der Glaubenskämpfe führen zwei einander diametral entgegengesetzte Linien in die Moderne, die bis heute die Einschätzung und den 'Sitz im Leben' der Legende beeinflussen. Auf der einen Seite hat man versucht, die Legenden kontinuierlich den immer strengeren Maßstäben des neuzeitlichen Wahrheitsverständnisses zu unterwerfen und um all das, was sich diesem Raster entzieht, zu beschneiden. Das heißt, man hat versucht, die aktuelle Verbindlichkeit von Heiligenkult und Legende mitsamt den darin beschlossenen Werten für die Moderne zu retten, indem man drastische substantielle Einschnitte vornahm. Beispielhaft dafür sind die Arbeiten der Bollandisten, als deren konsequentester Repräsentant im 20. Jahrhundert Hippolyte Delehaye Beachtung verdient. Daß man sich dabei - mit der Folge, die Legende in wissenschaftlicher Verwaltungstätigkeit ersticken zu lassen - praktisch ausschließlich auf die lateinische Tradition zurückgezogen hat, liegt in der Logik eines so gearteten historischen Zugriffs. Auf der anderen Seite hat man spätestens seit Herder¹⁴ begonnen, sich der Legende dadurch zu nähern, daß man ganz im Gegenteil bewußt verzichtete, sie mit dem Maßstab des neuzeitlichen Wahrheitsverständnisses zu messen. Das hat, wie heute wohl meistens unterschrieben wird, den Weg für ein tieferes geschichtliches Verstehen geöffnet. Der Verzicht, an Legenden moderne Maßstäbe anzulegen, rückt indes auch sehr stark das Bewußtsein in den Vordergrund, daß Legenden aus einer anderen, vergangenen Zeit stammen und deshalb nicht mehr ungebrochen aktualisierbar sind. Die Welt der Legenden, die Welt des christlichen Mittelalters überhaupt, wird in der Romantik geradezu als utopischer Gegenentwurf zur modernen Zerrissenheitserfahrung stilisiert, sei es im politischen oder im poetisch-

¹⁴ Vgl. J.G. Herder: Über die Legende. In: Sämtliche Werke. Hg. v. B. Suphan. Bd. 16. Berlin 1887. S. 387-98.

poetologischen Sinn.¹⁵ Die Legende rückt an das Märchen heran,¹⁶ das als Inbegriff der Natur- bzw. Volkspoesie im Gegensatz zu der vom 'Sündenfall' der Erkenntnis und von der Subjektivität des Individuums gekennzeichneten Kunstpoesie betrachtet wird. Der Märchenstil, in den die Brüder Grimm ihre "Kinder- und Hausmärchen" einkleiden, dehnt sich als Abbild des für die Gegenwart verlorenen Goldenen Paradieses auf die Legende aus - auch dies eine diskursive Fixierung, und zwar eine bis heute wirksame: Legende ist zum Signum einer Naivität geronnen, der man mit nostalgischer Faszination oder mit dem Verdikt des Kindlich-Kindischen begegnet. Legende ist zu einem Klischee geworden, das diese Arbeit mit Blick auf das Mittelalter aufzubrechen sucht.

15 Als Beispiele lassen sich etwa Novalis mit seiner Schrift "Die Christenheit oder Europa" nennen (vgl. allgemein H.-J. Mähl: Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Heidelberg 1965) oder die Diskussion um Natur- und Kunstpoesie zwischen den Brüdern Grimm und Achim v. Arnim bzw. Clemens Brentano (vgl. dazu besonders den Briefwechsel: Achim v. Arnim und die ihm nahestanden. Hg. v. R. Steig. Stuttgart/Berlin 1904; Clemens Brentano und die Brüder Grimm. Hg. v. R. Steig. Stuttgart/Berlin 1914).

16 Vgl. etwa die Gruppe der sogenannten "Kinderlegenden" in den "Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm (vollständige Ausgabe mit einer Einleitung v. H. Grimm u. der Vorrede d. Brüder Grimm zur 1. Gesamtausgabe 1819. Darmstadt ¹¹1987. S. 811-25).

Literaturverzeichnis

1. Texte

(die Anordnung richtet sich, soweit möglich, nach Autornamen, ansonsten nach gängigen Titeln bzw. nach Herausgebern; Texte, die in Sammlungen wie den AASS oder der PL ediert sind, werden nicht einzeln aufgeführt)

a) Editionen

Acta Sanctorum quotquot orbe coluntur [...]. Paris 1643ff., Venedig 1734ff., Paris 1863ff., Brüssel 1884ff.

(Ägidiuslegende) Bruchstück aus einer gereimten Legende von dem heil. Aegidius. In: J. GRIMM: Kleinere Schriften. Bd. 6. Berlin 1882. S. 364-70.

Albert von Augsburg: Das Leben des heiligen Ulrich. Hg. v. K.-E. GEITH. Berlin/New York 1971.

Albrecht von Eyb: *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Mit einer Einführung zum Neudruck v. H. WEINACHT. Darmstadt 1990 (=Texte zur Forschung 36).

(Alcuin) Vita Willibrordi Archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino. Hg. v. W. LEVISON. In: MHG. Script. rer. Merov. Bd. VII. S. 81-141.

('Alexius A') EIS, G. (Hg.): Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte. Berlin 1935 (=German. Studien 161). S. 256-303.

Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen [...]. Hg. v. H.F. MAßMANN. Quedlinburg/Leipzig 1843 (=Dt. Nat.-Lit. 9).

St. Alexius. Altfranzösische Legendendichtung des 11. Jahrhunderts. Hg. v. G. ROHLFS. 5., verb. u. verm. Aufl. Tübingen 1968 (=Slg. romanischer Übungstexte 15).

Das Leben des heiligen Alexius. Aus dem Altfranzösischen übers. v. K. Berns. München 1968 (=Klass. Texte d. romanischen Ma.s in zweisprachigen Ausgaben 6).

Die älteste lateinische Alexiusvita (9./10. Jh.). Kritischer Text und Kommentar v. U. MÖLK. In: Rom. Jahrb. 27 (1976). S. 293-313.

(Alexiuslegende des 'Magnum Legendarium Austriacum') EIS, G. (Hg.): Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte. Berlin 1935 (=German. Studien 161). S. 303-15.

Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia. Edita a patribus Collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditis viris. Bd. X. Quaracchi 1926-41.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. In Verbindung mit Fachgen. übers. u. hg. v. E. KAUTZSCH. Bd. II. Darmstadt 1962.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neu bearb. Aufl. (d. Ausg. v. E. HENNECKE) v. W. SCHNEEMELCHER. 2 Bde. Tübingen 1959 bzw. 1964.

BACHMANN, A./SINGER, S. (Hgg.): Deutsche Volksbücher aus einer Zürcher Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts. Tübingen 1889 (=StLV 185).

Berthold von Regensburg: Vier Predigten. Übers. u. hg. v. W. RÖCKE. Stuttgart 1983 (=RUB 7974).

Bonaventura: Opera Omnia. Bd. VIII. Quaracchi 1898.

(Bonaventura) Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen v. S. CLASEN OFM. Werl 1962 (=Franziskanische Quellenschriften 7).

Bonaventuras Legenda Sancti Francisci in der Übersetzung der Sibilla von Bondorf [Fehlzuschreibung!]. Hg. v. D. BRETT-EVANS. Berlin 1980 (=TspMA 12).

Legenda Sanctae Clarae Virginis. Hg. v. F. Pennacchi. Assisi 1910.

(Claralegende) Leben der heiligen Klara von Assisi. Einführung, Übersetzung und Anmerkungen v. E. GRAU OFM. Erläuterungen v. L. Hardick OFM. 5., verb. Aufl. Werl 1980 (=Franziskanische Quellenschriften 2).

Sanct Christophorus [A]. Hg. v. A. SCHÖNBACH. In: ZfdA 17 (1874). S. 85-141.

Sanct Christophorus ['Prager Christophorus']. Hg. v. A. SCHÖNBACH. In: ZfdA 26 (1882). S. 20-84.

('Christophorus C') ROSENFELD, H.-F. (Hg.): Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Abo 1937. S. 499-519.

Corpus Christianorum. Series latina. Turnhout 1953ff.

Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Ae. L. Richter curas [...] instruit Ae. FRIEDBERG. Teil 1: Decretum Magistri Gratiani. Leipzig 1897 (Nachdruck Graz 1959).

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866ff.

Die 'Elsässische Legenda aurea'. Bd. I: Das Normalkorpus. Hg. v. U. WILLIAMS/W. WILLIAMS-KRAPP. Tübingen 1980 (=Texte und Textgeschichte 3); Bd. II: Das Sondergut. Hg. v. K. KUNZE. Tübingen 1983 (=Texte und Textgeschichte 10); Bd. III: Die lexikalische Überlieferungsvarianz, Register - Indices. Tübingen 1990 (=Texte und Textgeschichte 21).

EßER, K. OFM (Hg.): Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. 2., erw. u. verb. Aufl. v. E. GRAU OFM. Grottaferrata 1989 (=Spicilegium Bonaventurianum 13).

- Freidanks Bescheidenheit. Hg. v. E.H. BEZZENBERGER. Halle 1872 (Neudruck Aalen 1962).
- FRIEDMANN, W. (Hg.): Altitalienische Heiligenlegenden. Dresden 1908.
- Gautier de Coincy: Les miracles de la sainte Vierge. Hg. v. F. KOENIG. 2 Bde. Genf/Paris 1961.
- Passio Sancti Georgii [Codex Gallicanus]. Hg. v. W. ARNDT. In: Berichte über die Verhandlungen d. kgl.-sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse 26 (1874). S. 49-70.
- Passio Sancti Georgii [Codex Sangallensis]. Hg. v. F. ZARNCKE. In: Berichte über die Verhandlungen d. kgl.-sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse 27 (1875). S. 256-77.
- (Georgsspiel) "Ain hübsch spil von Sant Jörigen und des Künigs von Libia Tochter und wie si erlöst ward". Hg. v. B. GREIFF. In: Germania 1 (1856). S. 170-92.
- Hartmann von Aue: Gregorius. Hg. v. H. Paul. 13., neu bearb. Aufl. bes. v. B. WACHINGER. Tübingen 1984 (=ATB 2).
- Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Hg. v. H. Paul. 15., neu bearb. Aufl. bes. v. G. BONATH. Tübingen 1984 (=ATB 3).
- Hartmann von Aue: Erec. Hg. v. A. Leitzmann. 6. Aufl. bes. v. Ch. CORMEAU/K. GÄRTNER. Tübingen 1985 (=ATB 39).
- Hartmann von Aue: Iwein. Hg. v. G.F. BENNECKE/K. LACHMANN. Neu bearb. v. L. WOLFF. 7. Ausgabe. 2 Bde. Berlin/New York 1968.
- Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition von W. SCHMITZ. Göttingen 1976 (=GAG 193).
- Heinrichs von Veldeke Eneide. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. O. BEHAGHEL. Heilbronn 1882 (Nachdruck 1970).
- Heinrich von Veldeke. Hg. v. L. ETTMÜLLER. Leipzig 1852 (=DTM 8).
- Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von L. Ettmüller übers., mit einem Stellenkommentar u. einem Nachwort v. D. KARTSCHÖKE. Stuttgart 1986 (=RUB 8303).
- Die epischen Werke des Henric van Veldeken. I: Sente Servas - Sanctus Servatius. Kritisch hg. v. Th. FRINGS/G. SCHIEB. Halle 1956.
- Henric van Veldeken: Eneide. Bd. 1: Einleitung - Text. Hg. v. Th. FRINGS/G. SCHIEB. Berlin 1964 (=DTM 58).
- Herder, J.G.: Sämtliche Werke. Hg. v. B. SUPHAN. Bd. 16. Berlin 1887.
- (Hincmar von Reims) Vita Remigii Episcopi Remensis auctore Hincmaro. Hg. v. B. KRUSCH. In: MGH. Script. rer. Merov. Bd. II. S. 239-349.
- Hugo von Langenstein: Martina. Hg. v. A. v. KELLER. Stuttgart 1856 (=StLV 38).

- Hugo von Trimberg: Der Renner. Hg. v. G. EHRISMANN. Mit einem Nachwort und Ergänzungen v. G. SCHWEIKLE. 4 Bde. Berlin 1970.
- Jacob van Maerlant: Sinte Franciscus Leven. Uitgegeven, ingeleid en toegelicht door P. MAXIMILIANUS OFM^{Cap}. 2 Bde. Zwolle 1954.
- Jacob Püterich von Reichertshausen: Der Ehrenbrief. Hg. v. Th. KARAJAN. In: ZfdA 6 (1848). S. 31-59.
- Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo Historia lombardica dicta. Hg. v. Th. GRAESSE. Breslau ³1890.
- Die Legenda aurea des Jacobus de Vpragine. Aus dem Lateinischen übers. v. R. BENZ. Darmstadt ¹¹1993.
- Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hg. v. E. SCHRÖDER (=MGH. Deutsche Chroniken. 1,1). Hannover 1892 (Nachdruck München 1984).
- Die Legende der hl. Katharina von Alexandrien im Cod. A4 der Altstädter Kirchenbibliothek zu Bielefeld. Berlin 1959 (=TspMA 10).
- Die Katharinen-Passie. Ein Druck von Ulrich Zell. In Nachbildung hg. u. unters. v. H. DEGERING/M.J. HUSUNG. Berlin 1928 (=Seltene Drucke d. Preuß. Staatsbibl. zu Berlin 2).
- Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder GRIMM. Darmstadt ¹¹1987.
- KLAPPER, J. (Hg.): Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext. Breslau 1914 (Nachdruck Hildesheim/New York 1978).
- KNOPF, R./KRÜGER, G./RUHBACH, G. (Hgg.): Ausgewählte Märtyrerakten. Tübingen ⁴1965.
- Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hg. v. F. PFEIFFER. Stuttgart 1861 (Nachdruck Hildesheim/New York 1971).
- Konrad von Würzburg: Die Legenden. I: Silvester. Hg. v. P. GEREKE. Halle 1925 (=ATB 19).
- Konrad von Würzburg: Die Legenden. II: Alexius. Hg. v. P. GEREKE. Halle 1926 (=ATB 20).
- Konrad von Würzburg: Die Legenden. III: Pantaleon. 2. Aufl. hg. v. W. WOESLER. Tübingen 1974 (=ATB 21).
- Konrad von Würzburg: Die Goldene Schmiede. Hg. v. E. SCHRÖDER. Göttingen 1926.
- Lamprecht von Regensburg: Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon. Zum 1. Mal hg. nebst Glossar v. K. WEINHOLD. Paderborn 1880.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883-1948 (Neudruck Graz 1966-1970).
- Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713. Hg. v. E. GIERACH. Berlin 1928 (=DTM 32).

- Der Maget Kröne. Eine Legendenwerk aus dem 14. Jahrhunderte. Hg. v. I.V. ZINGERLE. Wien 1864 (=Separatdruck des Beitrags in: Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. Bd. 47. Wien 1864. S. 488-564).
- Büchelin der heiligen Margarêta. Beitrag zur Geschichte der geistlichen Literatur des 14. Jahrhunderts. Hg. v. K. STEJSKAL. Wien 1880.
- Die Marter der heiligen Margareta. Hg. v. M. HAUPT. In: ZfdA 1 (1841). S. 152-93.
- Sante Margareten Marter. Hg. v. K. BARTSCH. In: Germania 4 (1859). S. 440-71.
- Wetzels [Fehlzuschreibung!] heilige Margarete. Hg. v. K. BARTSCH. In: Germanist. Studien 1 (1872). S. 1-30.
- Bruchstück einer mitteldeutschen Margaretenlegende. Hg. v. R. HASENJÄGER. In: ZfdPh 12 (1881). S. 468-79.
- Bruchstück einer Margarethenlegende. Hg. v. O. PAUTSCH. In: ZfdPh 38 (1906). S. 242-44.
- Die mittelniederdeutsche Margaretenlegende. Hg. v. K.O. SEIDEL. Berlin 1994 (=TspMA 36).
- Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen. Hg. v. K. KUNZE. Berlin 1978 (=TspMA 28).
- MAURER, F. (Hg.): Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Bde. 2 und 3. Tübingen 1965 bzw. 1970.
- MIGNE, J.P. (Hg.): Patrologiae cursus completus [...]. Series latina. Paris 1844-1855 (u.ö.).
- Mombritius, B.: Sanctuarium. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses. Paris 1910 (Neudruck Hildesheim/New York 1978).
- Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum. Bd. IV/2: Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum. Ab anno 1304 usque ad annum 1378. Hg. v. B.M. REICHERT OP. Rom 1899.
- Novalis: Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa. Hg. v. C. PASCHEK. Stuttgart 1984 (=RUB 8030).
- ('Oberdeutscher Servatius') WILHELM, F. (Hg.): Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im 11. und 12. Jahrhundert. München 1910. S. 151-269.
- Der Münchener Oswald. Hg. v. G. BAESECKE. Breslau 1907 (=Germanist. Abh. 28).
- Der Münchner Oswald. Mit einem Anhang: Die ostschwäbische Prosabearbeitung aus dem 15. Jahrhundert. Hg. v. M. CURSCHMANN. Tübingen 1974 (=ATB 76).
- Palladius: Historia Lausiaca. Die frühen Heiligen in der Wüste. Hg. und aus dem Griechischen übers. v. J. Laager. Zürich 1987.

- A Text Edition of the Pantaleon Legend According to Codex Sangallensis 589. By J.B. CARROLL. Ph.D. Chapel Hill 1986.
- Das alte Passional. Hg. v. K.A. HAHN. Frankfurt/M. 1845.
- Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des 13. Jahrhunderts. Zum 1. Male hg. und mit einem Glossar vers. v. F.K. KÖPKE. Quedlinburg/Leipzig 1852 (=Dt. Nat.-Lit. 32). Nachdruck Amsterdam 1966.
- PFEIFFER, F.: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. I. Leipzig 1845 (Neudruck Aalen 1962).
- PIPER, P.: Nachträge zur älteren deutschen Litteratur. Stuttgart/Berlin o.J. (=Dt. Nat.-Lit. 162).
- M.F. Quintiliani Institutionis Oratoria Libri XII. Hg. v. L. RADERMACHER. Addenda u. Corrigenda v. V. BUCHHEIT. Teil 1. Leipzig 1959.
- Reinbot von Durne: Der heilige Georg. Mit einer Einleitung hg. und erklärt v. F. VETTER. Halle 1896.
- Reinbot von Durne: Der heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften hg. v. C.v. KRAUS. Heidelberg 1907.
- Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum 1. Male hg. v. V. JUNK. 2 Bde. Leipzig 1928 bzw. 1929 (=SLV 272 bzw. 274). Nachdruck Darmstadt 1970.
- Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat. Hg. v. F. PFEIFFER. Leipzig 1843 (xerograph. Nachdruck mit einem Anhang v. F. SÖHNS: Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems 'Barlaam', einem Nachwort und einem Register v. H. RUPP. Berlin 1965).
- RUH, K. (Hg.): Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. I: Texte. München 1965.
- Sachsenspiegel. Landrecht. Hg. v. K.-A. ECKHARDT [2. Bearb.]. Göttingen/Berlin/Frankfurt o.J. [1955].
- SCHADE, O. (Hg.): Geistliche Gedichte des 14. und 15. Jahrhunderts vom Niederrhein. Hannover 1854.
- Schmidt, A.: Abend mit Goldrand. Frankfurt/M. 1975.
- SCHUM, W. (Hg.): Mitteldeutsche Predigt- und Legendenbruchstücke. In: Germania 18 (1873). S. 96-109.
- Der Große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts. Hg. v. M. SCHMITT. Köln/Graz 1959.
- Seraphicae Legislationis textus originales [...]. Quaracchi 1897.
- (Servatiuslegende) WILHELM, F. (Hg.): Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im 11. und 12. Jahrhundert. München 1910. S. 3-147.
- (Servatiuslegende) KEMPENEERS, A. (Hg.): Hendric van Veldeken en de bron van zijn Servatius. Antwerpen 1913.

- Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima* auctore fratre Leone. Hg. v. P. SABATIER. Paris 1898 (=Collection d'Études et de Documents sur l'histoire rel. et litt. du Moyen Age 1).
- Le *speculum perfectionis* ou mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François. Bd. I: Texte latin. Hg. v. P. SABATIER/A.G. LITTLE. Manchester 1928 (=British Society of Franciscan Studies 13).
- STEIG, R. (Hg.): Achim v. Arnim und die ihm nahestanden. Stuttgart/Berlin 1904.
- STEIG, R. (Hg.): Clemens Brentano und die Brüder Grimm. Stuttgart/Berlin 1914.
- Thomas von Celano: Leben und Wunder des Hl. Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen v. E. GRAU OFM. 4., neu bearb. Aufl. Werl 1988 (=Franziskanische Quellen-schriften 5).
- Trierer Bruchstücke. I: Floyris. Hg. v. E. STEINMEYER; II: Aegidius. Hg. v. M. ROEDIGER. In: ZfdA 21 (1877). S. 307-412.
- Der Trierer Aegidius. Hg. v. K. BARTSCH. In: Germania 26 (1881). S. 1-57.
- Trierer Silvester. Hg. v. M. ROEDIGER. In: ZfdA 22 (1878). S. 145-209.
- Trierer Silvester. Hg. v. C. v. KRAUS; Das Annolied. Hg. v. M. ROEDIGER (=MGH. Deutsche Chroniken 1,2). Hannover 1895 (Nachdruck München 1984).
- Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift. Hg. v. K. REIßENBERGER. Berlin 1914 (=DTM 22).
- ([Pseudo-]Venantius Fortunatus) Vita Sancti Remedii. Hg. v. B. KRUSCH. In: MGH. Auct. antiq. Bd. IV/2. S. 64-67.
- VIZKELETY, A. (Hg.): Fragmente mhd. Dichtung aus Ungarn. In: ZfdA 102 (1973). S. 219-22.
- Wace: La Vie de sainte Marguerite. Édition, avec introduction et glossaire par H.-E. KELLER, commentaire des enluminures du ms. Troyes 1905 par M.A. STONES. Tübingen 1990 (=Beih. zur ZfrPh 229).
- Walther von Speyer. In: Die lateinischen Dichter des deutschen Mittelalters. Bd. V/1 und 2 (Ottonenzeit). Unter Mitarb. v. N. FICKERMANN hg. v. K. STRECKER. Berlin 1937 (Nachdruck Dublin/Zürich 1970). S. 1-79.
- WEGENER, Ph. (Hg.): Drei mittelniederdeutsche gedichte des 15. jahrhunderts (=Jahrb. d. Pädagogiums zum Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg). Magdeburg 1878.
- (Wetzel von Bernau) van den ANDEL, G. (Hg.): Die Margaretalegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933. S. 121-62.

Wolfram von Eschenbach. 6. Ausgabe v. K. LACHMANN. Berlin/Leipzig 1926 (Nachdruck Berlin 1965).

b) Handschriften

Frankfurt/M. Stadt- und Universitätsbibliothek. Ms. Praed. 7 ('Der Heiligen Leben': Winter Teil).

Karlsruhe. Badische Landesbibliothek. Ms. L 69 ('Das Buch von den heiligen Mägen und Frauen').

München. Bayerische Staatsbibliothek. Cgm. 5264 ('Der maget krone').

Oxford. Bodleian Library. Ms. Laud. misc. 443 ('Der Heiligen Leben': Sommer Teil).

Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek. Cod. HB XIV 17 (Kurzlegendar, lateinische Vorlage des 'Märterbuchs').

2. Nachschlagewerke und Literaturgeschichten

BENECKE, G.F./MÜLLER, W./ZARNCKE, F. (Hgg.): Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Leipzig 1854-1866 (Nachdruck Hildesheim 1963).

(BHL) Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Edd. Socii Bollandiani. 2 Bde. Brüssel 1898-1901. Suppl. Brüssel 1911.

de BOOR, H.: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung. 770-1170. 9. Aufl. bearb. v. H. KOLB. München 1979 (=Geschichte der deutschen Literatur. Hg. v. H. de BOOR/R. NEWALD. 1).

de BOOR, H.: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170-1250. 11. Aufl. bearb. v. U. HENNING. München 1991 (=Geschichte der deutschen Literatur. Hg. v. H. de BOOR/R. NEWALD 2).

de BOOR, H.: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. 1. Teil: 1250-1350. München 1973 (=Geschichte der deutschen Literatur. Hg. v. H. de BOOR/R. NEWALD 3/1).

Deutsche Philologie im Aufriß. Hg. v. W. STAMMLER. 3 Bde. Berlin 1955-62.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris 1932ff.

- EHRISMANN, G.: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 1. Teil: Die althochdeutsche Literatur; 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur (1. Abschnitt: Frühmittelhochdeutsche Zeit, 2. Abschnitt/1.H.: Blütezeit, Schlußbd.). München 1932-35 (Nachdruck 1954).
- Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. K. RANKE. Berlin/New York 1977ff.
- Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. O. BRUNNER, W. CONZE u. R. KOSELLECK. Stuttgart 1972ff.
- GLIER, I. (Hg.): Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (1250-1370). Reimpaargedichte, Drama, Prosa. München 1987 (=Geschichte der deutschen Literatur. Hg. v. H. de BOOR/R. NEWALD 3/2).
- GOLUBOVICH, G. OFM: Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'oriente francescano. Quaracchi 1906ff.
- GRAESSE, Th.: Orbis latinus oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen. 2. Aufl., mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen und neueren Latinität neu bearb. v. F. BENEDICT. Berlin 1909 (Nachdruck 1980).
- GRIMM, J. und W. (Hgg.): Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1854-1861 (Nachdruck München 1984). Neubearb. 1965ff.
- LEXER, M. (Hg.): Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Leipzig 1872-1878 (Nachdruck Stuttgart 1979).
- Lexikon des Mittelalters. Hg. v. R. ANTNY (u.a.). München/Zürich 1980ff.
- Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Hg. v. W. KILLY. Gütersloh/München 1988ff.
- (LThK) Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. BUCHBERGER. 2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. J. HÖFER/K. RAHNER. Freiburg/Br. 1957-1969 (Nachdruck 1986).
- MANITIUS, M.: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. 1. Teil: Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts. München 1911 (Nachdruck 1974); 2. Teil: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. München 1923 (Nachdruck 1976).
- (RGG) Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. hg. v. K. GALLING. Tübingen 1957-1965.
- (RL) Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Hg. v. P. MERKER/W. STAMMLER. Berlin 1925-1931. 2. Aufl. neu bearb. v. W. KOHLSCHMIDT (u.a.). Berlin 1955-88.
- THOMPSON, S.: Motif-Index of Folk-Literature. Revised and enlarged edition. Kopenhagen 1957.
- (TRE) Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. G. KRAUSE/G. MÜLLER. Berlin/New York 1976f.

- (Vf.) Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. begr. v. W. STAMMLER, fortgef. v. K. LANGOSCH. 2., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. K. RUH. Berlin/New York 1978ff.
- WEHRLI, M.: Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1980 (=RUB 10294).
- WIMMER, O./MELZER, H.: Lexikon der Namen und Heiligen. Bearb. u. erg. v. J. GELMI. 6., verb. u. erg. Aufl. Innsbruck/Wien 1988.

3. Untersuchungen

- AIGRAIN, R.: L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire. Paris 1953.
- D'ALENÇON, E. OFMCap: Jacqueline de Settesoli. In: Études franciscaines 2 (1899). S. 5-18, 225-42.
- AMMANN, H.: Maastricht in der mittelalterlichen Wirtschaft. In: Mélanges F. Rousseau. Études sur l'histoire du Pays Mosan au moyen âge. Bruxelles 1958. S. 21-46.
- VAN DEN ANDEL, G.: Die Margaretalegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933.
- ARNOLD, U.: Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hg. v. J. Fleckenstein/M. Hellmann. Sigmaringen 1980 (=Vorträge und Forschungen. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis f. mittelalterliche Gesch. XXVI). S. 81-107.
- ASSION, P.: Die Mirakel der Hl. Katharina von Alexandrien. Diss. Heidelberg 1969.
- AUERBACH, E.: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958.
- AUERBACH, E.: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern 1967.
- AUERBACH, E.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern/München 1977.
- BAERTEN, J.: Het graafschap Loon (11de - 14de eeuw). Ontstaan - politiek - instellingen. Maastricht 1969.
- BARTH, M.: Die illustrierte Strassburger Übersetzung der Legenda aurea von 1362, cgm. 6 in München. In: Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 9 (1934). S. 137-62.
- BAUSINGER, H.: Formen der "Volkspoesie". 2., verb. u. verm. Aufl. Berlin 1980 (=Grundlagen d. Germanistik 6).
- BECK, M.: Untersuchungen zur geistlichen Literatur im Kölner Druck des frühen 16. Jahrhunderts. Göppingen 1977 (=GAG 228).

- BELTING, H.: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. Berlin 1981.
- BELTING, H.: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990.
- BENKER, G.: Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. München 1975.
- BERNARDS, M.: Speculum virginum: Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Köln/Wien 1982 (=Beihefte zum Archiv f. Kulturgesch. 16).
- BERSCHIN, W.: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 3 Bde. Stuttgart 1986, 1988, 1992 (=Quellen u. Unters. zur lat. Philol. d. Ma.s 8, 9 und 10).
- BESCH, W.: Vers oder Prosa? Zur Kritik am Reimvers im Spätmittelalter. In: PBB 94 (1972). Sonderheft: Fs. f. H. Eggers zum 65. Geburtstag. Hg. v. H. Backes. S. 745-66.
- BOLLEME, G.: Religion du texte et texte religieux. Une vie de saint dans la Bibliothèque bleue. In: J.-Cl. Schmitt (Hg.): Les saints et les stars. Le Texte hagiographique dans la culture populaire. Paris 1983. S. 65-75.
- BORST, A.: Mönche am Bodensee. 610 - 1525. Sigmaringen 1978.
- BOSL, K.: Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingischen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian. In: Speculum Historiale. Fs. f. J. Spörl. Freiburg/München 1965. S. 167-87.
- BOUREAU, A.: La *Légende dorée*. Le système narratif de Jacques de Voragine (+ 1298). Paris 1984.
- BOUREAU, A.: Les structures narratives dans la *Legenda aurea*: de la narration au grand chant sacré. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11 - 12 mai 1983. Paris 1986. S. 57-76.
- BOYER, R.: An attempt to define the typology of medieval hagiography. In: H. Bekker-Nielsen u.a. (Hgg.): Hagiography and Medieval Literature. A Symposium. Odense 1981. S. 27-36.
- BRACKERT, H.: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968.
- BRANDIS, T.: Handschriften- und Buchproduktion im 15. und frühen 16. Jahrhundert. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 176-96.
- BRANDSTETTER, A.: Prosaauflösung. Studien zur Rezeption der höfischen Epik im frühneuhochdeutschen Prosaroman. Frankfurt/M. 1971.

- BRANDT, R.: Konrad von Würzburg. Darmstadt 1987 (=Erträge d. Forschung 249).
- BRETT-EVANS, D.: Sibilla von Bondorf - ein Nachtrag. In: ZfdPh 86 (1967). Sonderheft: Spätes Mittelalter. W. Stammer zum Gedenken. Hg. v. H. Moser/K. Ruh. S. 91-98.
- BREUER, W.: Die Genealogie des Servatius. Legendenüberlieferung in theologischer Interpretation. In: ZfdPh 98 (1979). Sonderheft: Fs. f. H. Moser. S. 10-21.
- BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Literaturen des 12. und 13. Jahrhunderts. Diss. Bonn 1968.
- BRUCKNER, U.: Ein Probedruck der Margareten-Passio. In: Beiträge zur Inkunabelkunde 8 (1983). S. 117-21.
- BRÜCKNER, A. und W. (Hg.): Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 520-78.
- BRÜCKNER, W.: Historien und Historie. Erzählliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts als Forschungsaufgabe. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 12-123.
- BRÜCKNER, W.: "Narrativistik". Versuch einer Kenntnisnahme theologischer Erzählforschung. In: Fabula 20 (1979). S. 18-33.
- BRÜCKNER, W.: Thesen zur literarischen Struktur des sogenannten Erbaulichen. In: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Hg. v. W. Brückner, P. Blickle u. D. Breuer. Wiesbaden 1985. S. 499-507.
- BRÜNING, I.: Das Wunder in der mittelalterlichen Literatur. Diss. (masch.) Frankfurt/M. 1953.
- BRUNNER, H.: "Ahi, wie werdeclichen stat der hof in Peierlande!" Deutsche Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts im Umkreis der Wittelsbacher. In: H. Glaser (Hg.): Wittelsbach und Bayern I/1: Die Zeit der frühen Herzöge. Von Otto I. zu Ludwig dem Bayern. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst. 1180-1350. München 1980. S. 496-511.
- BÜTTNER, E.: Fragmente eines Prosalegendars im Staatsarchiv Bamberg. In: ZfdA 119 (1990). S. 37-60.
- BULTMANN, R.: Die Geschichte der synoptischen Tradition. 3., durchges. Aufl. mit Ergänzungsheft. Göttingen 1957.
- BUMKE, J.: Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland. 1150-1300. München 1979.

- BUMKE, J. (Hg.): Literarisches Mäzenatentum. Ausgewählte Forschungen zur Rolle des Gönners und Auftraggebers in der mittelalterlichen Literatur. Darmstadt 1982 (=WdF 598).
- BUSSE, L.: Die Legende der heiligen Dorothea im deutschen Mittelalter. Diss. Greifswald 1930.
- CLASEN, S. OFM: Theologische Anliegen und historische Wirklichkeit in franziskanischen Heiligenlegenden. In: Wissenschaft u. Weisheit. 36 (1973). S. 1-44, Wissenschaft u. Weisheit 37 (1981). S. 128-74.
- CONGAR, Y. OP: Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: > Laïcus < = sans lettres. In: Studia mediaevalia et mariologica P.C. Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata. Rom 1971. S. 309-32.
- CORMEAU, Ch./STÖRMER, W.: Hartmann von Aue. Epoche - Werk - Wirkung. München 1985.
- CORSTEN, S.: Die Anfänge des Buchdrucks in Köln. Köln 1953.
- CORSTEN, S.: Ulrich Zells deutschsprachige Drucke. In : Gutenberg-Jahrb. 1965. S. 110-17.
- CURSCHMANN, M.: Der Münchener Oswald und die deutsche spielmännische Epik. Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte und Dichtungstradition. München 1964 (=MTU 6).
- CURSCHMANN, M.: Hören - Lesen - Sehen. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur Deutschlands um 1200. In: PBB 106 (1984). S. 218-57.
- CURTIUS, E.R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München 1993.
- DABROCK, J.: Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Diss. Bonn 1933. Düren 1934.
- DALLMAYR, H.: Der Stil Reinbotts von Durne. Diss. (masch.) München 1953.
- DEETERS, J.: Servatiusstift und Stadt Maastricht. Untersuchungen zu Entstehung und Verfassung. Bonn 1970 (=Rhein. Archiv 73).
- DELARUELLE, E.: La piété populaire au moyen âge. Turin 1975.
- DELEHAYE, H. SJ: Sanctus. In: An. Boll. 28 (1909). S. 145-200.
- DELEHAYE, H. SJ: Les passions des martyrs et les genres littéraires. 2^e édition revue et corrigée. Bruxelles 1966.
- DELEHAYE, H. SJ: Les légendes hagiographiques. 4^e édition. Bruxelles 1955 (=subsidia hagiographica 18). Reprint 1973.
- DENEKE, B.: Kaspar Goltwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 124-77.

- DIBELIUS, M.: Die Formgeschichte. 6. Aufl., 3. photomech. Nachdruck d. 3. Aufl. mit einem erweiterten Nachtrag v. G. Iber. Tübingen 1971.
- DINTER, P.: Die Armenfürsorge in Bischofsviten des 10. bis 12. Jahrhunderts. In: E. Könsgen (Hg.): *Arbor amoena comis*. 25 Jahre mlat. Seminar Bonn. 1965-90. Mit einer Einl. v. D. Schaller. Stuttgart 1990. S. 133-42.
- DITTRICH, M.-L.: Die 'Eneide' Heinrichs von Veldeke. I. Teil: Quellenkritischer Vergleich mit dem Roman d'Eneas und Vergils Aeneis. Wiesbaden 1966.
- v. DOBSCHÜTZ, E.: Der Roman in der altchristlichen Literatur. In: *Dt. Rundschau* 111 (1902). S. 87-106.
- v. DÖLLINGER, J.J.I.: Die Papstfabeln des Mittelalters. Neuauflage v. G. Landmann auf der Grundlage der Erstausgabe 1863. Essen 1991.
- DOLCH, J.: Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte. Ratingen ²1966.
- DOLD, P.: Untersuchungen zur Martina Hugos von Langenstein. Diss. Straßburg. Mülhausen 1912.
- DONDAINE, A. OP: Le dominicain français Jean de Mailly et la 'Légende dorée'. In: *Archives d'histoire dominicaine* 1 (1946). S. 55-102.
- DORN, E.: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (=Med. Aev. 10).
- ECKER, H.-P.: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart/Weimar 1993 (=Germanistische Abhandlungen 76).
- EIS, G.: Die Quellen des Märterbuches. Reichenberg 1932 (=Prager Dt. Studien 46).
- EIS, G.: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte. Berlin 1935 (=German. Studien 161).
- ELERT, W.: Morphologie des Luthertums. 2 Bde. München ³1965.
- ELIAS, N.: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft. Neuwied/Berlin 1969 (=Soziologische Texte 54).
- ELM, K.: Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden. In: *Die geistlichen Ritterorden Europas*. Hg. v. J. Fleckenstein/M. Hellmann. Sigmaringen 1980 (=Vorträge und Forschungen. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis f. mittelalterliche Gesch. XXVI). S. 141-69.

- McFARLAND, T.: Fisch mit Safran: Speisemotiv, Erzählstruktur und didaktische Intention in einer Episode aus der deutschen Vita der Dorothea von Montau. In: K. Grubmüller/ L.P. Johnson/ H.-H. Steinhoff (Hgg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Coll. 1987. Paderborn/München/Wien/Zürich 1988 (=Schriften d. Universität, Gesamthochschule Paderborn: Reihe Sprach- u. Literaturwiss. 10). S. 253-69.
- FECHTER, W.: Eine Sammelhandschrift geistlicher Dichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Fs. f. F. Maurer zum 70. Geburtstag. Hg. v. W. Besch (u.a.). Düsseldorf 1968. S. 246-61.
- FEISTNER, E.: Karl und Karls Tod: Das 'Rolandslied' im Kontext des sog. 'Karlmeinet'. Biographische Zyklik und ihre Implikationen. In: Wolfram-Studien XI (1989). S. 166-84.
- FEISTNER, E.: Die Freundschaftserzählungen vom Typ 'Amicus und Amelius'. In: Fs. f. H. Kolb zum 65. Geburtstag. Hg. v. K. Matzel/H.-G. Roloff. Bern/Frankfurt/New York/Paris 1989. S. 97-130.
- FEISTNER, E.: Heilsgeschichte und Antisemitismus. In: ZfdPh 110 (1991). S. 337-48.
- FEISTNER, E.: Reinbot von Durne: *Georgslegende*. In: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hg. v. H. Brunner. Stuttgart 1993 (=RUB 8914). S. 311-25.
- FISCHER, H.: Studien zur deutschen Märendichtung. 2. Aufl. bes. v. J. Janota. Tübingen 1968.
- FLECKENSTEIN, J.: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift >De laude novae militiae< Bernhards von Clairvaux. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hg. v. J. Fleckenstein/M. Hellmann. Sigmaringen 1980 (=Vorträge und Forschungen. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis f. mittelalterliche Gesch. XXVI). S. 9-22.
- FLEITH, B.: Le classement des quelque 1000 manuscrits de la *Legenda aurea* latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 19-24.
- FLEITH, B.: Studien zur Überlieferungsgeschichte der *Legenda aurea*. Bruxelles 1991 (=subsidia hagiographica 72).
- FLÜGEL, Ch.: Prolog und Epilog in den deutschen Dramen und Legenden des Mittelalters. Diss. Basel 1966. Zürich 1969.
- FOLZ, R.: Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval. Paris 1950.
- FRANK, K.S.: Geschichte des christlichen Mönchtums. 5., verb. u. erg. Aufl. Darmstadt. 1993.
- FRIEDRICH, R.: Geistliches und Höfisches im Heiligen Georg des Reinbot von Durne. Diss. (masch.) München 1951.

- FUBINI, M.: Entstehung und Geschichte der literarischen Gattungen. Übers. u. mit einem Nachwort vers. v. U. Vogt. Tübingen 1971 (=Konzepte d. Sprach. u. Literaturwiss. 7).
- FÜHLES, M. SC: Der 'Trierer Aegidius'. Ein Beitrag zur Formgeschichte frühmittelhochdeutscher Legendenepen. Diss. Bonn 1972.
- FUHRMANN, M.: Wunder und Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition. In: D. Henrich/W.Iser (Hgg.): Funktionen des Fiktiven. München 1983 (=Poetik u. Hermeneutik X). S. 209-24.
- GÄRTNER, K.: Zur Überlieferungsgeschichte des 'Passionals'. In: ZfdPh 104 (1985). S. 35-69.
- de GAIFFIER, B. SJ: Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. Bruxelles 1967 (=subsidia hagiographica 43).
- de GAIFFIER, B. SJ: *Intactam sponsam relinquens*. A propos de la vie de S. Alexis. In: An. Boll. 65 (1947). S. 157-95.
- de GAIFFIER, B. SJ: L'hagiographe et son public au XI^e siècle. In: Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen. Bruxelles/Paris 1947. S. 135-66.
- GEITH, K.-E.: Priester Arnolts Legende von der heiligen Juliana. Untersuchungen zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes. Diss. Freiburg/Br. 1965.
- GELDNER, F.: Die deutschen Inkunabeldrucker. Ein Handbuch der deutschen Buchdrucker des XV. Jahrhunderts nach Druckorten. 2 Bde. Stuttgart 1968 bzw. 1970.
- GEORGI, A.: Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters. Berlin 1969 (=Phil. Stud. u. Qu. 48).
- GLAUCHE, G.: Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach den Quellen dargestellt. München 1970 (=Münchener Beiträge zur Mediävistik u. Renaissance-Forschung 5).
- GNANN, A.: Beiträge zur Verfassungsgeschichte der Domkapitel von Basel und Speyer bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Diss. Tübingen. Freiburg/Br. 1906.
- GOETZ, H.-W.: Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. München 1986.
- GOETZ, H.-W.: Fälschung und Verfälschung der Vergangenheit. Zum Geschichtsbild der Streitschriften des Investiturstreits. In: Fälschung im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH. München, 16. - 19. September 1986. Teil I. Hannover 1988 (=MGH: Schriften 33/I). S. 165-88.
- GOETZ, W.: Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung. Gotha 1904.
- GOODICH, M.: Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the thirteenth Century. Stuttgart 1982 (=Monographien zur Geschichte d. Ma.s 25).

- GRABMANN, M.: Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. 2 Bde. Freiburg/Br. 1909 bzw. 1911 (Nachdruck Darmstadt 1961).
- GRAF, K.: Forschungsbericht zur Legendenforschung. In: Blätter f. Württemberg. Kirchengesch. 89 (1989). S. 341-56.
- GRAU, E. OFM: Quellenkritische Einführung in die Probleme der Fiorretti. In: Wissenschaft u. Weisheit 48 (1985). S. 102-112.
- GRAU, E. OFM: Thomas von Celano. Leben und Werk. In: Wissenschaft u. Weisheit. 52 (1989). S. 97-140.
- GRAUS, F.: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965.
- GREIFELD, O.: Servatius, eine oberdeutsche Legende des 12. Jahrhunderts. Diss. Berlin 1887.
- GROSHENS, M.-Cl.: Le roi du Choeur. In: J.-Cl. Schmitt (Hg.): Les saints et les stars. Le Texte hagiographique dans la culture populaire. Paris 1983. S. 77-100.
- GRUBMÜLLER, K.: Zur Pragmatik der Fabel. Der Situationsbezug als Gattungsmerkmal. In: Textsorten u. literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hg. v. Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983. S. 473-88.
- GRUNDMANN, H.: Die Frauen und die Literatur des Mittelalters. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache. In: Archiv f. Kulturgesch. 26 (1935). S. 129-61 (wieder abgedruckt in: H.G.: Ausgewählte Aufsätze. 3. Teil. Stuttgart 1978 [=MGH. Schriften 25/III]. S. 67-95).
- GRUNDMANN, H.: *Litteratus - illitteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: Archiv. f. Kulturgesch. 40 (1958). S. 1-65.
- GRUNDMANN, H.: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Darmstadt 1977 (mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter).
- GÜNTHER, H.: Psychologie der Legende. Freiburg/Br. 1949.
- GÜTTGEMANNS, E.: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Bonn 1970.
- GUMBRECHT, H.U.: Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infra-gestellung. In: O. Marquard/K. Stierle (Hgg.): Identität. München 1979 (=Poetik u. Hermeneutik VIII). S. 704-708.
- GUMBRECHT, H.U.: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. H. Kuhn zum Gedenken. Hg. v. Ch. Cormeau. Stuttgart 1979. S. 37-84.
- GURJEWITSCH, A.: Volkskultur im Mittelalter. München 1987.

- GYSELING, M./de SMET, G.: Die Trierer Floyris-Bruchstücke. In: *Studia Germanica Gandensia* 9 (1967). S. 157-83.
- HAACKE, D.: Weltfeindliche Strömungen und die Heidenfrage in der deutschen Literatur von 1170-1230. Diss. (masch.) FU Berlin 1951.
- HAMM, E.: Rheinische Legenden des 12. Jahrhunderts. Diss. Köln 1937. Würzburg 1937.
- HANSEL, H.: Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellenuntersuchung. Diss. Greifswald 1937.
- HARMS, W.: Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges. München 1970 (=Med. Aev. 21).
- HAUBRICHS, W.: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein/T. 1979 (=Theorie - Kritik - Geschichte 13).
- HAUBRICHS, W.: Namendeutung in Hagiographie, Panegyrik - und im Tristan. Eine gattungs- und funktionsgeschichtliche Analyse. In: F. Debus/H. Pütz (Hgg.): Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters. Vorträge. Symposion Kiel 1987. Neumünster 1989 (=Kieler Beiträge zur dt. Sprachgesch. 12). S. 205-24.
- HAUCK, K.: Geblütsheiligkeit. In: *Liber floridus*. Mittellateinische Studien. P. Lehmann zum 65. Geburtstag. Hg. v. B. Bischoff/S. Brechter. St. Ottilien 1950. S. 187-240.
- HAUG, W.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985 (2., überarb. u. erw. Aufl. 1992).
- HAUPT, J.: Über das mittelhochdeutsche Buch der Märtyrer. In: *Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse*. Bd. 70. Wien 1872. S. 101-88.
- HEBENSTREIT-WILFERT, H.: Wunder und Legende. Studien zu Leben und Werk des Laurentius Surius. Diss. Tübingen 1972. Tübingen 1975.
- HEINZER, F.: Lichtenthaler Bibliotheksgeschichte als Spiegel der Klostersgeschichte. In: *Zs. f. die Gesch. d. Oberrheins* 136 (1988). S. 35-62.
- HEINZER, F./STAMM, G.: Die Handschriften von Lichtenthal. Wiesbaden 1987 (=Die Hss. d. Bad. LB in Karlsruhe XI).
- HELM, K./ZIESEMER, W.: Die Literatur des Deutschen Ritter-Ordens. Gießen 1951.
- HEMPFER, K.W.: Gattungstheorie. Information und Synthese. München 1973 (=UTB 133).
- HIEBER, W.: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Diss. Würzburg 1970.

- HILZ, A.: Die Minderbrüder von St. Salvator in Regensburg. 1226-1810. Regensburg 1991 (=Beiträge zur Gesch. d. Bistums Regensburg 25).
- HÖBING, M.: Legendarische Erzählformen des Wenzelspassionals. Diss. Münster 1935. Oelde/Westf. 1935.
- HOFFMANN, W.J.: Konrad von Heimesfurt. Untersuchung zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke 'Unser vrouwen hinvar' und 'Urstende'. Diss. (masch.) Trier 1987.
- HOHMANN, K.: Beiträge zum Väterbuch. Halle 1909 (=Hermæa 7).
- HOLENSTEIN, P.: Der Ehediskurs der Renaissance in Fischarts 'Geschichtklitterung'. Kritische Lektüre des fünften Kapitels. Diss. Zürich 1990. Bern/Ffm./New York/Paris 1991.
- HORNER, SH.: Spiritual Truth and Sexual Violence: The Old English *Juliana*, Anglo-Saxon Nuns, and the Discourse of Female Monastic Enclosure. In: *Signs* 1994. S. 658-75.
- HUG, W.: Elemente der Biographie im Hochmittelalter. Untersuchungen zu Darstellungsform und Geschichtsbild der Viten vom Ausgang der Ottonen- bis in die Anfänge der Stauferzeit. Diss. (masch.) München 1957.
- HUISMAN, J.H.: Die Funktion der Ortsnamen in Veldekes Servatiuslegende. In: F. Debus/H. Pütz (Hgg.): *Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters*. Vorträge. Symposium Kiel 1987. Neumünster 1989 (=Kieler Beiträge zur dt. Sprachgesch. 12). S. 225-39.
- HUIZINGA, J.: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart ⁶1952.
- IMBACH, R.: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise zu einem vernachlässigten Thema. Amsterdam 1989 (=Bochumer Studien zur Philosophie 14).
- JACKSON, T.R.: Konrad von Würzburg's Legends: Their Historical Context and the Poet's Approach to his Material. In: P.F. Ganz/W. Schröder (Hgg.): *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen*. Marburger Coll. 1969. Berlin 1972. S. 197-213.
- JACKSON, T.R.: *The Legends of Konrad von Würzburg*. Form, Content, Function. Erlangen 1983 (=Erlanger Studien 45).
- JACKSON, T.R.: Die Kürze des Exemplums. Am Beispiel der 'Elsässischen Predigten'. In: K. Grubmüller/L.P. Johnson/H.-H. Steinhoff (Hgg.): *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*. Paderborner Coll. 1987. Paderborn/München/Wien/Zürich 1988 (=Schriften d. Universität, Gesamthochschule Paderborn: Reihe Sprach- u. Literaturwiss. 10). S. 213-23.
- JAKOBSON, R.: Linguistik und Poetik. In: H. Blumensath (Hg.): *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. Köln 1972 (=Neue wiss. Bibliothek: Literaturwiss. 43). S. 118-47.
- JANSON, G.O.: *Studien über die Legendendichtungen Konrads von Würzburg*. Diss. Marburg 1902.
- JAUB, H.R.: *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters*. In: *GRLMA*. Bd. 1. Hg. v. M. Delbouille. Heidelberg 1972. S. 107-38.

- JAUB, H.R.: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze (1956-76)*. München 1977.
- JEFFERIS, S.: The 'Saint Catherine Legend' of the *Legenda aurea*, Traced through its German Translations and other German Versions in Prose, Verse, and as a Play. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*, Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 253-65.
- JEFFERIS, S.: Zur Rezeption des 'Alexius' Konrads von Würzburg. In: *Jahrb. d. Oswald-von-Wolkenstein-Ges.* 5 (1988/89): Konrad von Würzburg. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Tagung Würzburg 1987. Hg. v. H. Brunner. S. 195-213.
- JOLLES, A.: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen 1982 (=Konzepte d. Sprach- und Literaturwiss. 15).
- JUNGBLUTH, G.: *Untersuchungen zu Heinrich von Veldeke*. Frankfurt/M. 1937 (Dt. Forschungen 31).
- KARLINGER, F.: *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*. Darmstadt 1986.
- KEIL, G.: Prosa und gebundene Rede im medizinischen Kurztraktat des Hoch- und Spätmittelalters. In: V. Honemann/K. Ruh/B. Schnell/W. Wegstein (Hgg.): *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter*. Würzburger Coll. 1978. Tübingen 1979. S. 76-94.
- KLEIN, Th.: *Untersuchungen zu den mitteldeutschen Literatursprachen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Habil.-Schrift (masch.) Bonn 1982.
- KLEIN, Th./MINIS, C.: *Zwei Studien zu Veldeke und zum Staßburger Alexander*. Amsterdam 1985 (=Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 61).
- KLEINSCHMIDT, B. OFM: Sankt Franziskus von Assisi in Kunst und Legende. Mönchengladbach 1926.
- KLEINSCHMIDT, E.: Literarische Rezeption und Geschichte. Zur Wirkungsgeschichte von Wolframs 'Willehalm' im Spätmittelalter. In: DVjs 48 (1974). S. 585-649.
- KLETZIN, U.: Das Buch vom hl. Karl, eine Zürcher Prosa. Untersuchung über seine Entstehung. In: PBB 55 (1931). S. 1-73 (zugleich Diss. München 1930).
- KNAB, D.: *Das Annolied. Probleme seiner literarischen Einordnung*. Tübingen 1962 (=Hermæa 11).
- KNAPP, F.P.: Drei Bruchstücke einer Handschrift des 'Märterbuches' aus dem 13. Jahrhundert. In: ZfdA 100 (1971). S. 432-44.
- KNAPP, F.P.: *Similitudo. Stil- und Erzählfunktion von Vergleich und Exempel in der lateinischen, französischen und deutschen Großepik des Hochmittelalters*. Wien/Stuttgart 1975.
- KNAPP, F.P.: *Historische Wahrheit und poetische Lüge*. In: DVjs 54 (1980). S. 581-635.

- KÖHLER, E.: Zur Entstehung des altfranzösischen Prosaromans. In: E.K.: *Trobadorlyrik und höfischer Roman. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters*. Berlin 1961 (=Neue Beiträge zur Lit.wiss. 15). S. 213-23.
- KÖHLER, O.: *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts*. Berlin 1935 (=Abhandlungen zur Mittleren u. Neueren Gesch. 77).
- KÖHLER, R.: Quellennachweise zu Hugo's von Langenstein Martina. In: *Germania* 8 (1863). S. 15-35.
- KÖLMEL, W.: Franziskus in der Geschichtstheologie. In: *Franziskanische Studien* 60 (1978). S. 67-89.
- KÖTTING, B.: Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten. In: *Diözesanpriester* 1 (1949). S. 12-27.
- KOKOTT, H.: *Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie*. Stuttgart 1989.
- KRETZENBACHER, L.: Heimkehr von der Pilgerfahrt. In: *Fabula* 1 (1958). S. 214-27.
- KREUTZER, H.J.: Buchmarkt und Roman in der Frühdruckzeit. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*. Stuttgart 1984 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 197-213.
- KRIS, E./KURZ, O.: *Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch. Mit einem Vorwort v. E.H. Gombrich*. Frankfurt/M. 1980 (=es 1034).
- KUHN, H.: *Dichtung und Welt im Mittelalter*. Stuttgart ²1969.
- KUHN, H.: *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters*. Tübingen 1980.
- KUNZE, K.: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin 1969 (=Phil. Stud. u. Qu. 49).
- KUNZE, K.: Die Hauptquelle des Märterbuches. In: *ZfdPh* 88 (1969). S. 45-57.
- KUNZE, K.: Überlieferung und Bestand der 'Elsässischen Legenda aurea'. Ein Beitrag zur deutschsprachigen Hagiographie des 14. und 15. Jahrhunderts. In: *ZfdA* 99 (1970). S. 265-309.
- KUNZE, K.: Ein neues Bilderlegendar aus der Werkstatt Diebolt Laubers zu Hagenau. In: *Zs. f. die Gesch. d. Oberrheins* 118 (1970). S. 89-97.
- KUNZE, K.: Das Märterbuch. Grundlinien einer Interpretation. In: *ZfdPh* 90 (1971). S. 20-45.
- KUNZE, K.: Alemannische Legendare (I). In: *Alemannisches Jahrb.* 1971/72. Bühl 1973. S. 20-45.
- KUNZE, K.: Deutschsprachige Pelagia-Legenden des Mittelalters. In: P. Petitmengin (Hg.): *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*. Bd. II: *La survie dans les littératures européennes*. Paris 1984. S. 295-335.

- KUNZE, K.: Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400. In: *Jahrb. d. Oswald-von-Wolkenstein-Ges.* 4 (1986/87). S. 53-65.
- KUNZE, K.: Lateinische Adaptation mittelhochdeutscher Literatur. Mit Edition der 'Infantia Jesu' nach Konrad von Fussesbrunnen. In: *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. K. Ruh zum 75. Geburtstag.* Hg. v. K. Kunze/J.G. Mayer/B. Schnell. Tübingen 1989. S. 59-99.
- KURRAS, L.: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften I: Die literarischen und religiösen Handschriften. Wiesbaden 1974 (=Kataloge d. Germ. Nationalmuseums I/1).
- LAEHR, G.: Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Berlin 1926 (=Hist. Studien 166).
- LÄMMERT, E. (Hg.): Erzählforschung. Ein Symposium. Stuttgart 1982 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 4).
- LAMPEN, W. OFM: Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters. In: *Liber floridus. Mittellateinische Studien. P. Lehmann zum 65. Geburtstag.* Hg. v. B. Bischoff/S. Brechter. St. Ottilien 1950. S. 121-29.
- LANGER, O.: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München/Zürich 1987 (=MTU 91).
- LANGOSCH, K.: Mittellatein und Europa. Führung in die Hauptliteratur des Mittelalters. Darmstadt 1990.
- v. LASAULX, E.: Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. In: *E.v.L.: Studien des classischen Alterthums. Akademische Abhandlungen.* Regensburg 1854. S. 374-458.
- LAUSBERG, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. München 1960.
- LECLERQ, J. OSB: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu. 2^e édition corrigée. Paris 1957.
- LE GOFF, J.: Das Hochmittelalter. Frankfurt /M. 1965 (=Fischer Weltgeschichte 11).
- LE GOFF, J.: /Hg.): Der Mensch des Mittelalters. Frankfurt/New York/Paris 1989.
- LEHMANN, P./GLAUNIG, O.: Mittelalterliche Handschriftenbruchstücke der Universitätsbibliothek und des Georgianum in München. In: *Zentralblatt f. Bibliothekswesen.* Beiheft 72 (1940). S. 119-24.
- LEIPOLD, I.: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der "Literatur als soziales Handeln". Göttingen 1976 (=GAG 176).
- LEITZMANN, A.: Zum Trierer Aegidius. In: *ZfdA* 82 (1948/50). S. 251-56.

- LERMEN, B.: *Moderne Legendendichtung*. Bonn 1968 (=Abhandlungen zur Kunst-, Musik- u. Literaturwiss. 53).
- LEVISON, W.: *Zu den Legenden des hl. Servatius*. In: Westdt. Zs. 30 (1911). S. 510-17 (wieder abgedruckt in W.L.: *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf 1948. S. 49-56).
- LEVISON, W.: *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*. In: *Miscellanea Francesco Ehrle*. Bd. II. Rom 1924. S. 159-247 (wieder abgedruckt in W.L.: *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf 1948. S. 390-465).
- LEVISON, W.: *Kirchenrechtliches in den Actus Silvestri*. In: Zs. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 46. Kanonist. Abt. 15 (1926). S. 501-11 (wieder abgedruckt in W.L.: *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf 1948. S. 466-73).
- LIMMER, R.: *Bildungszustände und Bildungsideen des 13. Jahrhunderts*. Diss. München 1927. München 1928.
- LOFMARK, C.: *Der höfische Dichter als Übersetzer*. In: P.F. Ganz/W. Schröder (Hgg.): *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen*. Marburger Coll. 1969. Berlin 1972. S. 40-62.
- LOOMIS, Ch.G.: *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge/Mass. 1948.
- LOTTER, F.: *Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*. In: HZ 229 (1979). S. 298-396.
- LOUIS, R.: *L'épopée française est carolingienne*. In: *Coloquios de Roncesvalles*. Zaragoza 1956. S. 327-460.
- LÜTHI, M.: *Märchen*. 6., durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart 1976 (Slg. Metzler 16).
- LÜTHI, M.: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Tübingen 1985 (UTB 312).
- LUTZ, E.C.: *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin/New York 1984 (=QuF. N.F. 206).
- MÄHL, H.-J.: *Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. Heidelberg 1965.
- MANSELLI, R.: *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montreal 1975.
- MASSER, A.: *Bibel, Apokryphen und Legenden*. Berlin 1969.
- MASSER, A.: *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*. Berlin 1976 (=Grundlagen d. Germanistik 19).
- MATZKE, J.E.: *Contributions to the History of the Legend of Saint George with Special Reference to the Sources of the French, German and Anglosaxon Metrical Versions. I-III*. In: PMLA 17 (1902). S. 464-535; PMLA 18 (1903). S. 99-171; PMLA 19 (1904). S. 449-78.

- MAYER, G.: Morphologie der Vita. Zur Struktur ost- und südslavischer Mönchs- und Hierarchenviten. Habil.-Schrift (masch.) Bochum 1971.
- MERK, J.: Die literarische Gestaltung der altfranzösischen Heiligenleben bis Ende des 12. Jahrhunderts. Diss. Zürich 1946.
- MERKER, P.: Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteslebens. Leipzig 1906.
- MERLO, J.J.: Ulrich Zell. Kölns erster Drucker. Bearb. v. O. Zaretsky. Köln 1900.
- MERTENS, V.: Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. Zürich/München 1978 (=MTU 67).
- MERTENS, V.: Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in 'Der Heiligen Leben'. In: V. Hone-mann/K. Ruh/B. Schnell/W. Wegstein (Hgg.): Poesie und Ge-brauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Coll. 1978. Tübingen 1979. S. 265-89.
- MORVAY, K.: Die Albanuslegende. Deutsche Fassungen und ihre Bezie-hungen zur lateinischen Überlieferung. München 1977 (=Med. Aev. 32).
- MOSER, D.-R.: Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sa-krament. Berlin/New York 1977 (=Suppl.-Serie zur Fabula. Reihe B: Untersuchungen 4).
- MOSER, D.-R.: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpro-paganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin 1981.
- MOSER, D.-R.: Christliche Märchen. Zur Geschichte, Sinngebung und Funktion einiger "Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm. In: J.Janning/H. Gehrts/H. Ossowski/D. Thyen (Hgg.): Gott im Märchen. Kassel 1982. S. 92-113.
- MÜLLER, G.: Bemerkungen zur Gattungspoetik. In: Philos. Anzeiger 3 (1928/29). S. 129-47.
- MÜLLER, G.: Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich. In: Euph. 31 (1930). S. 454-68.
- MÜLLER, J.-D.: Gattungstransformation und Anfänge des literarischen Marktes. Versuch einer Theorie des frühen deutschen Prosa-romans. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumen-tation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hg. v. Vorstand der Vereinigung der deutschen Hoch-schulgermanisten. Berlin 1983. S. 432-49.
- MÜLLER, J.-D.: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. Per-spektiven der Forschung. In: IASL. 1. Sonderheft (Forschungsreferate) 1985. S. 1-128.
- v. NAGY, M. und N.Ch.: Die Legenda aurea und ihr Verfasser Jacobus de Voragine. Bern/München 1971.
- v. der NAHMER, D.: Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie. Darmstadt 1994.

- NELLMANN, E.: Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit. Annelied - Kaiserchronik - Rolandslied - Eracilius. Berlin 1963 (=Philol. Stud. u. Qu. 16).
- NELLMANN, E.: Zum 'Trierer Silvester'. In: ZfdPh 85 (1966). S. 48f.
- NEUBNER, J.: Die Heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum. Münster 1929 (=Münsterische Beiträge zur Theologie 4).
- NEUMANN, F.: Wann entstanden Kaiserchronik und Rolandslied? In: ZfdA 91 (1961/62). S. 263-329.
- NEUSCHÄFER, H.-J.: Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 1983 (=Theorie u. Gesch. d. Literatur u. d. Schönen Künste 8).
- NEUSER, P.-E.: Zum sogenannten 'Heinrich von Melk'. Überlieferung, Forschungsgeschichte und Verfasserfrage der Dichtungen 'Vom Priesterleben' und 'Von des todes gehugde'. Köln/Wien 1973.
- NOTERMANS, J.: Commentaren op Heinric van Veldeken's Sint Servaas-legende. Maastricht 1974-77.
- NYSSSEN, W.: Die Wundmale des Franziskus als Ereignis der Geschichte. In: Franziskanische Studien 60 (1978). S. 252-61.
- OEDIGER, F.W.: Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. Leiden/Köln 1953.
- OESSENICH, M.: Die Elisabethlegende im gereimten Passional. In: ZfdPh 49 (1923). S. 181-95.
- OHLY, E.F.: Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung. Darmstadt 1968.
- OHLY, F.: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm. In: ZfdA 91 (1961/62). S. 1-37.
- OHLY, F.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1983.
- ORYWALL, I.: Die alt- und mittelfranzösischen Prosafassungen der Margaretenlegende. Diss. Köln 1968.
- PALMER, N.F.: Eine Prosabearbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg. In: ZfdA 108 (1979). S. 158-80.
- PANNENBERG, W.: Das Irreale des Glaubens. In: D. Henrich/W. Iser (Hgg.): Funktion des Fiktiven. München 1983 (=Poetik u. Hermeneutik X). S. 17-34.
- PAULSEN, F.: Geschichte des gelehrten Unterrichts. Bd. 1. 3., erw. Aufl. mit einem Anhang fortges. v. R. Lehmann. Leipzig 1919.
- PAUSCH, O.: Eine Märterbuchtradition des 13. Jahrhunderts - die älteste deutsche Handschrift des Burgenlandes. Mit einem Fundbericht v. H. Prickler. Eisenstadt 1973 (=Burgenländ. Forschungen 64).

- PETERS, U.: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen 1988 (=Hermæa N.F. 56).
- PETSCH, R.: Die Lehre von den "Einfachen Formen". In: DVjs 10 (1932) S. 335-69.
- PHILIPPART, G.: Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques. Turnhout 1977 (=Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 24/25).
- PHILIPPART, G.: L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale. In: H. Bekker-Nielsen u.a. (Hgg.): Hagiography and Medieval Literature. A Symposium. Odense 1981. S. 127-58.
- POHLKAMP, W.: Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri. In: Frühmittelalterl. Studien 19 (1984). S. 357-400.
- POHLKAMP, W.: *Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH. München, 16.-19. September 1986. Teil III. Hannover 1988 (=MGH. Schriften 33/III). S. 413-90.
- PONERT, D.J.: Deutsch und Latein in deutscher Literatur und Geschichtsschreibung des Mittelalters. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975 (=Studien zur Poetik u. Gesch. d. Lit. 43).
- PRINZ, F.: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8. Jahrhundert). München/Wien 1965 (2., durchges. u. erg. Aufl. 1988).
- PRINZ, F.: Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie. In: LiLi 11 (1973). S. 17-36.
- PROCHNOW, G.: Mhd. Silvesterlegenden und ihre Quellen. Diss. Marburg 1901 (Teildruck in: ZfdPh 33 [1901]. S. 145-212).
- PROPP, V.: Morphologie des Märchens. Hg. v. K. Eimermacher. Frankfurt/M. 1975 (=stw 131).
- PRUTZ, H.: Die Geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters. Berlin 1909 (Nachdruck 1977).
- PSCHMADT, C.: Die Sage von der verfolgten Hinde. Ihre Heimat und Wanderung, Bedeutung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verwendung in der Literatur des Mittelalters. Diss. Greifswald 1911.
- RADEMACHER, H.: Die Entwicklung der lateinischen Servatius-Legende bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Jahrb. d. Philos. Fakultät d. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 3 (1924/25). Bonn 1928. S. 187-90.
- RAHNER, H. SJ: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964.

- RALL, H.: Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller. Berlin 1937.
- RICHERT, H.-G.: Wege und Formen der Passionalüberlieferung. Tübingen 1978 (=Hermaea N.F. 40).
- RICHTER, M.: Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter. In: HZ 222 (1976). S. 43-80.
- RIEHL, C.M.: Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. Diss. Eichstätt 1991. Göppingen 1993 (=GAG 576).
- RINGLER, S.: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: P. Kesting (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. München 1975 (=Med. Aev. 31). S. 255-70.
- RINGLER, S.: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. München 1980 (=MTU 72).
- RINGLER, S.: Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts - Vitenschreibung als mystische Lehre. In: D. Schmidtke (Hg.): 'Minichlichiu gotes erkennenisse'. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16.1.1989. Stuttgart/Bad Cannstatt 1990 (=Mystik in Gesch. u. Gegenwart I.7). S. 89-104.
- RODE, A.: Die Margaretenlegende des Hartwig von dem Hage. Diss. Kiel 1890.
- ROEDIGER, M.: In Sachen der Trierer Bruchstücke. In: ZfdA 26 (1882). S. 240f.
- ROSENFELD, H.: Die Legende als literarische Gattung. In: GRM 33 (1951/52). S. 70-74.
- ROSENFELD, H.: Die Legende von der keuschen Nonne. Ein Beitrag zur Soziologie und Psychologie von Legenden- und Sagenbildung. In: Bayer. Jahrb. f. Volkskunde 1953. S. 43-46.
- ROSENFELD, H.: Legende. 7., verb. u. verm. Aufl. Stuttgart 1982 (=Slg. Metzler 9).
- ROSENFELD, H.-F.: Zum Trierer Aegidius. In: Neoph. 14 (1929). S. 102-107.
- ROSENFELD, H.-F.: Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Abo 1937.
- ROUSSELLE, A.: Paulin de Nole et Sulpice Sévère hagiographes et la culture populaire. In: J.-Cl. Schmitt (Hg.): Les saints et les stars. Le Texte hagiographique dans la culture populaire. Paris 1983. S. 27-40.
- RUH, K.: Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik. Bern 1956.
- RUH, K.: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Bd. I: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue. 2., verb. u. verm. Aufl. Berlin 1977 (=Grundlagen d. Germanistik 7).

- RUH, K.: Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porète. In: ZfdA 106 (1977). S. 265-77.
- RUNCIMAN, S.: A History of the Crusades. 3 Bde. Cambridge 1951, 1952, 1954 (reprint 1955 bzw. 1957).
- SANDERS, W.: Zu Prolog und Epilogen der St. Servatius-Legende Heinrichs von Veldeke. In: G. de Smet (Hg.): Henric van Veldeken. Symposion Gent. Antwerpen/Utrecht 1971. S. 107-126.
- SANDERS, W.: Heinrich van Veldeken. Porträt eines maasländischen Dichters des 12. Jahrhunderts. Bonn 1976 (=nachbarn 17).
- SCHEIBELREITER, G.: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH. München 16.-19. September 1986. Teil V. Hannover 1988 (=MGH. Schriften 33/V). S. 283-319.
- SCHENDA, R.: Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe. 1770-1910. Frankfurt/M. 1970.
- SCHENDA, R.: Hieronymus Rauscher und die protestantische Legendenpolemik. In: W. Brückner (Hg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin 1974. S. 178-259.
- SCHENKHELD, E.: Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Diss. Marburg 1930.
- SCHIEB, G.: Heinrich von Veldeke. Stuttgart 1965 (=Slg. Metzler 42).
- SCHIEFFER, R.: Hinkmar und die Dichter. In: E. Könsgen (Hg.): Arbor amoena comis. 25 Jahre mlat. Seminar in Bonn. 1965-1990. Mit einer Einleitung v. D. Schaller. Stuttgart 1990. S. 81-89.
- SCHINDELE, P. OCist: Der Beitrag der *Lectio divina* zur monastischen Erneuerung. Zum 500. Todestag einer Lichtenhaler Schreib- und Lesemeisterin am 20. Mai 1778. In: Cistercienser Chronik 84 (1977). S. 13-16.
- SCHINDELE, P. OCist: Zum Todestag der Sr. Regula. In: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift hg. v. der Erzabtei Beuron. 54 (1978). S. 234-39.
- SCHINDELE, P. OCist: Die Abtei Lichtenhal. Ihr Verhältnis zum Cistercienserorden, zu Päpsten und Bischöfen und zum badischen Landesherrn im Laufe der Jahrhunderte. In: Freiburger Diözesan-Archiv 104 (1984). S. 19-166.
- SCHMEING, K.: Flucht- und Werbungssagen in der Legende. Münster 1911.
- SCHMIDT, J.: Golden Legends during the Reformation Controversy: Polemical Trivialization in the German Vernacular. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 167-75.

- SCHMIDT, L.: Die Volkserzählung. Märchen - Sage - Legende - Schwank. Berlin 1963.
- SCHMUCKI, O. OFM Cap: "Ignorans sum et idiota." Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi. In: *Studia historico-ecclesiastica*. Fs. f. L.G. Spätling. Hg. v. I. Vázquez. Rom 1977 (=Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 19). S. 283-309.
- SCHNEIDER, K.: Gotische Schriften in deutscher Sprache. Bd. I: Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300. Wiesbaden 1987.
- SCHNELL, R.: Zum Verhältnis von hoch- und spätmittelalterlicher Literatur. Versuch einer Kritik. Berlin 1978 (=Phil Stud. u. Qu. 92).
- SCHNELL, R.: Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Spätmittelalter. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 214-48.
- SCHNYDER, A.: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo* bei Luther und Cochläus. In: *Archiv f. Reformationsgesch.* 70 (1979). S. 122-40.
- SCHOLZ, M.G.: Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert. Wiesbaden 1980.
- SCHRAMM, A.: Der Bilderschmuck der Frühdrucker. Bd. 8: Die Kölner Drucker. Leipzig 1924.
- SCHREINER, K.: "Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters. In: *Archiv f. Kulturgesch.* 48 (1966). S. 1-53.
- SCHREINER, K.: Grenzen literarischer Kommunikation. Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik in der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 1-20.
- SCHREINER, K.: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: *Zs. f. hist. Forsch.* 11 (1984). S. 257-354.
- SCHRÖDER, E.: Die Datierung des deutschen 'S. Christophorus'. In: *ZfdA* 75 (1938/39). S. 103f.
- SCHULMEISTER, R.: *Aedificatio und imitatio*. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971.
- SCHWARZ, M.: Der heilige Georg - Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Diss. (masch.) Köln 1972.

- SCHWIETERING, J.: Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter. Berlin 1921 (=Abhandlungen d. kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen. Phil.-hist. Kl. N.F. 17,3).
- SEGL, P.: Berthold von Regensburg und die Ketzer seiner Zeit. In: Regensburg und Bayern im Mittelalter. Regensburg 1981 (=Studien u. Quellen zur Gesch. Regensburgs 4). S. 115-29.
- SÖDER, R.: Märterbuch und Prosapassional. Untersuchungen zur Legendenüberlieferung im 13. und 14. Jahrhundert. Diss. Würzburg 1972.
- SPARNAAY, H.: Verschmelzung legendarischer und weltlicher Motive in der Poesie des Mittelalters. Groningen 1922.
- SPINDLER, M.: Handbuch der bayerischen Geschichte. Bd. 2: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. 2., überarb. Aufl. hg. v. A. Kraus. München 1988.
- SPRISSLER, M.: Das rhythmische Gedicht "Pater Deus ingenite" (11. Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied. Münster 1966 (=Forschungen zur roman. Philol. 18).
- STEER, G.: Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache. München 1966.
- STEER, G.: Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des >Compendium theologiae veritatis< im deutschen Spätmittelalter. Tübingen 1981 (=Texte u. Textgeschichte 2).
- STEER, G.: Zum Begriff >Laie< in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 764-68.
- STEINMETZ, H.: Historisch-strukturelle Rekurrenz als Gattungs-/Textsortenkriterium. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hg. v. Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983. S. 68-88.
- STROHSCHNEIDER-KOHR, I.: Literarische Struktur und geschichtlicher Wandel. Aufriß wissenschaftsgeschichtlicher und methodologischer Probleme. München 1971.
- STRUNK, G.: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (=Med. Aev. 12).
- STYRA, A.: Franziskus von Assisi in der neueren deutschen Literatur. Diss. Breslau 1927 (Teildruck Breslau 1927).
- SZÖVÉRFY, J.: Die Verhöflichung der mittelalterlichen Legende: Ein Beitrag zur Christophorus-Frage. In: ZfdPh 91 (1972). S. 23-29.
- TIEDEMANN, E.: Passional und Legenda aurea. Berlin 1909 (Palaestra 87).

- TODOROV, T.: Die Kategorien der literarischen Erzählung. In: H. Blumensath (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln 1972 (=Neue wiss. Bibliothek: Literaturwiss. 43). S. 263-94.
- TOLDO, P.: Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter. In: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 1 (1901), 2 (1902), 4 (1904), 5 (1905), 6 (1906), 8 (1908), 9 (1909).
- TRIER, J.: Der Heilige Jodocus. Sein Leben und seine Verehrung. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namensgebung. Breslau 1924.
- UNGER, H.: Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text. München 1969 (=MTU 24).
- VAUCHEZ, A.: La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rom 1981 (=Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241).
- VAUCHEZ, A.: Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans *Légende dorée*. In: B. Dunn-Lardeau (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11-12 mai 1983. Paris 1986. S. 27-56.
- VAUCHEZ, A.: Gottes vergessene Kinder. Laien im Mittelalter. Freiburg/Br. 1993.
- VIËTOR, K.: Die Geschichte literarischer Gattungen. In: K.V.: Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte. Bern 1952. S. 292-309.
- VLEKKE, B.H.M.: St. Servatius. De eerste nederlandse bisschop in historie en legende. Diss. Nijmegen. Maastricht 1935.
- VOGT, F.: Über die Margaretenlegenden. In: PBB 1 (1874). S. 263-87.
- VOLLMANN-PROFE G.: Der Prolog zum 'Hl. Georg' des Reinbot von Durne. In: Befund und Deutung. Fs. f. H. Fromm. Hg. v. K. Grubmüller. Tübingen 1979. S. 320-41.
- VOSEN, P.: Der Libellus Scolasticus des Walther von Speyer. Ein Schulbericht aus dem Jahre 984. Berlin 1962.
- WACHINGER, B.: Pietas vel misericordia: Exempelsammlungen des späten Mittelalters und ihr Umgang mit einer antiken Erzählung. In: K. Grubmüller/L.P. Johnson/H.-H. Steinhoff (Hgg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Coll. 1987. Paderborn/München/Wien/Zürich 1988 (=Schriften d. Universität, Gesamthochschule Paderborn: Reihe Sprach- u. Literaturwiss. 10). S. 225-42.
- WACKER, B.: Zehn Jahre "Narrative Theologie" - Versuch einer Bilanz. In: W. Sanders/K. Wegenast (Hgg.): Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983. S. 13-32.

- WACKERNAGEL, R.: Geschichte der Stadt Basel. Bd. 1. Basel 1907.
- WAGNER, F.: Ein Pium Dictamen auf den Heiligen Alexius. In: Jahrb. d. Oswald-von-Wolkenstein-Ges. 4 (1986/87). S. 311-22.
- WALKER BYNUM, C.: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley/Los Angeles/London 1987.
- WALTER, K.: Quellenkritische Untersuchungen zum ersten Teil der Servatiuslegende Heinrichs von Veldeke. Diss. (masch.) Münster 1970.
- WANG, A.: Der 'Miles Christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit. Frankfurt/Bern/Cirencester 1975 (Mikrokosmos 1).
- WARNING, F.: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: GRLMA. Bd. 4. Hg. v. J. Frappier/R. Grimm. Heidelberg 1978. S. 25-59.
- WEHRLI, M.: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Worte und Werke. Fs. f. B. Markwardt zum 60. Geburtstag. Hg. v. G. Erdmann/A. Eichstaedt. Berlin 1961. S. 428-43.
- WEHRLI, M.: Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung. Stuttgart 1984 (=RUB 8038).
- WEIDENHILLER, E. OSB: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. München 1965 (=MTU 10).
- WELTER, J.-Th.: L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge. Paris 1927.
- WICHNER, J.: Die Legenda aurea Quelle des alten Passionalis. In: ZfdPh 10 (1879). S. 255-383.
- WIEGMANN, E.: Beiträge zu Hugo von Langenstein und seiner Martina. Diss. Halle 1919.
- WILHELM, F.: Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter. Leipzig 1909.
- WILHELM, F.: Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im 11. und 12. Jahrhundert. München 1910.
- WILLIAMS-KRAPP, W.: Studien zu 'Der Heiligen Leben'. In: ZfdA 105 (1976). S. 274-303.
- WILLIAMS-KRAPP, W.: Die deutschen Übersetzungen der 'Legenda aurea' des Jacobus de Voragine. In: PBB 101 (1979). S. 252-76.

- WILLIAMS-KRAPP, W.: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter. In: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984 (Germanistische-Symposien-Berichtsbände 5). S. 697-709.
- WILLIAMS-KRAPP, W.: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (=Texte u. Textgeschichte 20).
- WILLIAMS-KRAPP, W.: Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis. In: V. Mertens/H.-J. Schiewer (Hgg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der FU Berlin vom 3.-6. Oktober 1989. Tübingen 1992. S. 352-60.
- WILLIAMS-KRAPP, W.: Das 'Bamberger Legendar': Eine Vorarbeit zu 'Der Heiligen Leben'. In: ZfdA 123 (1994). S. 45-54.
- WOLF, H.: Erzähltraditionen in homiletischen Quellen. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hg. v. W. Brückner. Berlin 1974. S. 704-56.
- WOLF, N.R.: Beobachtungen zum 'Franziskusleben' Lamprechts von Regensburg. In: Franziskanische Studien 60 (1978). S. 156-67.
- WOLF, W.: Von der Ulrichsvita zur Ulrichslegende. Untersuchungen zur Überlieferung und Wandlung der Vita Udalrici als Beitrag zu einer Gattungsbestimmung der Legende. Diss. München 1967.
- WOLFF, L.: Der 'Servatius' Heinrichs von Veldeke und der oberdeutsche 'Servatius'. In: 'sagen mit sinne'. Fs. f. M.-L. Dittrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. H. Rücker/K.O. Seidel. Göppingen 1976 (=GAG 180). S. 51-62.
- WOLPERS, Th.: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964 (=Buchreihe d. Anglia 10).
- WUNDT, W.: Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos. In: Archiv f. Religionswiss. 11 (1908). S. 200-222.
- WYSS, U.: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik. Erlangen 1971 (=Erlanger Studien 1).
- ZÄCK, R.: *Der guote sūndaere und der peccator precipuus*. Eine Untersuchung zu den Deutungsmodellen des 'Gregorius' Hartmanns von Aue und der 'Gesta Gregorii Peccatoris' Arnolds von Lübeck ausgehend von den Prologen. Göppingen 1989 (=GAG 502).
- ZARNCKE, F.: Ueber den althochdeutschen Gesang vom heiligen Georg. In: Berichte über die Verhandlungen d. kgl.-sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 26 (1874). S. 1-42.

- ZENDER, M.: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und des Rheinlandes in Kultgeschichte und Kultverbreitung. Düsseldorf 1959.
- ZENDER, M.: Regionale und soziale Auswirkungen in der Heiligenverehrung. In: H. Bekker-Nielsen u.a. (Hgg.): *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense 1981. S. 9-26.
- ZIMMERMANN, H.: Der Deutsche Ritterorden in Siebenbürgen. In: *Die geistlichen Ritterorden Europas*. Hg. v. J. Fleckenstein/M. Hellmann. Sigmaringen 1980 (=Vorträge und Forschungen. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis f. mittelalterliche Gesch. XXVI). S. 267-98.
- ZIRKER, H.: Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott. In: W. Sanders/K. Wegenast (Hgg.): *Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983. S. 33-43.
- ZOEPPF, L.: *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*. Leipzig/Berlin 1909 (=Beiträge zur Kulturgesch. d. Ma.s und d. Renaissance 1).
- ZWIERZINA, K.: Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben. In: *Innsbrucker Festgruß von der Philosophischen Fakultät dargebracht der 50. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Graz*. Innsbruck 1909. S. 130-58.

Register

1. Namenregister

(einschließlich Titel anonymen
volkssprachlicher Werke)

- Adalbert von Prag 185
Adrianus 30
Aegidius 61, 90, 177-86, 213, 229,
245-47, 262, 266, 283-85
Aegidius Romanus 61
Agapitus 241
Agathe 30, 250, 252f.
Agathon 36
Agnes 27, 29f., 32, 169-71, 250, 252,
254
Agnes von Loon 169f.
AIGRAIN, R. 9f., 30
Albrecht von Eyb 298
Alcuin 74f.
D'ALENÇON, E. 348
Alexander Minorita 57
Alexius 44, 56, 90, 160, 185-93, 213,
215, 229, 245, 247, 266f., 283,
285-87, 291, 305
'Alexius A' [vgl. Alexius] 185-93, 214,
285, 305
Amicus und Amelius 44
Anastasia 250, 252
VAN DEN ANDEL, G. 92, 95ff., 319
'Annolied' 21
Antonius [Eremita] 36-38, 301
Appolinaris 32
v. Arnim, A. 364f.
ARNOLD, U. 228
Arnolt, Priester 58, 89, 104, 114
Artus 109, 128
ASSION, P. 324
Athanasios 37
AUERBACH, E. 12, 33
Augustinus 122, 229, 234
Bacon, R. 62
BAERTEN, J. 169
'Bamberger Legendar' 248, 273f., 281
Barbara 92, 235, 250f., 253, 259, 311,
320, 322
Barlaam und Josaphat 111, 118
BARTH, M. 270
BAUSINGER, H. 3-6, 52
BECK, M. 312
BELTING, H. 128, 163
Benedikt [von Nursia] 45
BENJAMIN, W. 13
BENKER, G. 126, 257
BERNARDS, M. 297
BERSCHIN, W. 13, 26f., 42, 46
Berthold von Regensburg 203, 205f.
Bertold V. von Zähringen 92f.
BESCH, W. 269
Blasius 29, 38
Boethius 71, 73
Bonaventura 42, 194-200, 208-10,
231, 233, 337, 339-47, 350,
352f., 360.
de BOOR, H. 59, 110, 117, 153, 180,
249
BORST, A. 119
BOSL, K. 7
BOUREAU, A. 5, 23, 25, 217
BOYER, R. 47
BRACKERT, H. 92
BRANDIS, T. 57
BRANDSTETTER, A. 334f.
BRANDT, R. 161, 192
Brentano, C. 364f.
BRETT-EVANS, D. 200, 337-47
BREUER, W. 175
BRINKER, K. 136, 161, 169, 191
BRÜCKNER, W. 10f., 64, 362
BRUCKNER, U. 314
BRUNNER, H. 135f.
'Büchlein' → 'Passienbüchlein'
BÜTTNER, E. 273f.
BULTMANN, R. 10f.
BUMKE, J. 50f., 54, 93, 152f., 156,
158, 160, 169
BUSSE, L. 314
Cäcilie 30, 250, 252-55
Cäsarius von Heisterbach 129
Chlodwig 76-83
Christine 92, 250, 252
Christophorus 29, 31, 64-73, 86 90,
112, 114, 125-33, 136, 147f.,
221, 226f., 257, 261-63, 275,
278f., 282
'Christophorus B' → Prager
'Christophorus'
Chrysogonus 241
Clara → Klara [von Assisi]
CLASEN, S. 194, 196-98, 338
Clemens [Clemens Romanus, Papst
Clemens I.] 31
Clementia von Zähringen 92f., 111
CONGAR, Y. 60
Constantin → Konstantin d.Gr.
CORMEAU, Ch. 41

- CORSTEN, S. 312, 320, 322f.
 Crescentius von Jesi 196
 CURSCHMANN, M. 50, 54, 61, 110
 CURTIUS, E.R. 12, 71, 81, 173
 Cyprianus 29f.
 Cyriacus 29
 DABROCK, J. 14, 24
 DEETERS, J. 166f., 169f., 173
 DELARUELLE, E. 8
 DELEHAYE, H. 9-11, 24, 27, 87f.,
 148, 364
 DENEKE, B. 64, 362
 'Der Große Seelentrost' 38, 45
 'Der Heiligen Leben' 16, 67, 80-86,
 224, 232f., 248, 260f., 266-299,
 302, 305, 307f., 310, 317, 323-
 31, 335, 352, 361
 'Der maget krone' 249-56, 261-66,
 269, 293, 295, 299, 302, 309f.,
 316, 318, 322-24, 336.
 DIBELIUS, M. 10f.
 Dietrich von Apolda 43
 DINTER, P. 150
 DITTRICH, M.-L. 170
 v. DOBSCHÜTZ, E. 46
 v. DÖLLINGER, J.J.I. 151
 DOLCH, J. 51, 53f., 62
 DOLD, P. 117
 Dominicus 199, 219, 233f., 287
 DONDAINE, A. 217f.
 DORN, E. 11f., 41
 Dorothea 92, 251-53, 255, 311, 320,
 322
 Dorothea von Montau 44
 ECKER, H.-P. 14, 19
 Eckhart, Meister 62
 Eike von Repgow 130
 EIS, G. 186f., 189, 237, 241, 243, 285
 ELERT, W. 63
 Elias [Prophet] 245
 Elias von Cortona 200
 Elisabeth [von Thüringen] 43, 93,
 229f., 233f., 250
 'Elsässische Legenda aurea' 16, 258-
 74, 278, 283, 287f., 292, 294,
 299, 306-08, 310, 324, 361
 Elsbeth von Oye 59
 Elzéar de Sabran und Dauphine de
 Puimichel 39
 Eugenia 30, 44
 Eustachius 31, 44, 237
 Evagrius 37
 MCFARLAND, T. 44
 FECHTER, W. 171
 FEISTNER, E. 44, 124, 325, 327
 FLECKENSTEIN, J. 228
 FLEITH, B. 26, 218
 FLÜGEL, Ch. 203
 FOLZ, R. 179
 Franziskus [von Assisi] 42, 90, 150,
 193-215, 224, 229, 231-35, 245,
 262, 266f., 283, 287-89, 311,
 337-52
 Freidank 128
 Friedrich I. [Kaiser] 170, 179
 FRIEDRICH, R. 136
 FÜHLES, M. 178-84
 FUHRMANN, M. 151
 GÄRTNER, K. 170, 220, 222, 235
 de GAIFFIER, B. 1, 9, 17, 44, 52
 'Galluslied' 21
 GEITH, K.-E. 58, 89, 179
 GELDNER, F. 312, 314, 322
 Georg [von Kappadozien] 5, 30, 90,
 112, 134-45, 148, 222, 226-28,
 231, 235, 241, 261-63, 275,
 279-82, 285, 311, 325-36, 351f.
 GEORGI, A. 35
 GLAUCHE, G. 71
 GLAUNIG, O. 175
 GNANN, A. 158f.
 GOETZ, H.-W. 39, 151
 GOETZ, W. 195
 Goltwurm, K. 64, 362
 GOLUBOVICH, G. 346
 GOODICH, M. 7f., 40, 55
 Gordianus 30
 Gottfried von Straßburg 148
 GRABMANN, M. 62
 GRAF, K. 16
 GRAU, E. 195-99, 203, 233, 339
 GRAUS, F. 7
 Gregor IX. [Papst] 195
 GROSHENS, M.-Cl. 46
 GRIMM, J. und W. 87, 130, 179f.,
 185, 364f.
 GRUBMÜLLER, K. 20, 44
 Grüninger, J. 324
 GRUNDMANN, H. 50f., 53, 55f., 61,
 146, 203
 GÜNTER, H. 4, 43, 87
 Guibert von Nogent 61, 63
 GUMBRECHT, H.U. 19, 23
 GURJEWITSCH, A. 52, 80, 87f.
 GYSSELING, M. 155
 HAACKE, D. 136
 HAAS, A.M. 59
 HAMM, E. 181
 HARMS, W. 130

- Hartmann von Aue 13, 22, 54, 98,
 110f., 140, 145, 291, 334, 357
 Hartwig von dem Hage 92, 97, 100-07,
 112-16, 215, 316
 HAUBRICHS, W. 21, 81, 134, 136f.,
 141
 HAUG, W. 41, 148, 202, 357
 HAUPT, J. 237
 HAUPT, M. 92f., 316
 Hazecha 67-70
 Heinrich II. und Kunigunde 39, 46
 Heinrich Isenlin 160, 186
 Heinrich von Neuenburg 159
 Heinrich von Neuß 312, 322
 Heinrich von Veldeke 54, 165-77, 212,
 360
 HEINZER, F. 292-95
 HEINZLE, J. 200
 Helena 154, 157
 HELM, K. 118-20, 123, 221
 HEMPFER, K.W. 18
 Herder, J.G. 13, 364
 Hermann von Thüringen 135, 234
 Hessel 169f.
 HIEBER, W. 363
 Hieronymus 17, 34, 36
 Hieronymus von Ascoli 199
 Hilarion 34, 36
 Hildebert von Lavardin 108
 HILZ, A. 202, 205
 Hincmar von Reims 52, 75-86, 117f.,
 122-24, 133
 Hippolytus 30, 241
 HÖBING, M. 19
 HOHMANN, K. 221, 230
 HOLENSTEIN, P. 298
 Homerus latinus 71
 Horaz 71
 HUG, W. 34f., 43
 Hugo von Langenstein 116-27, 133,
 136, 143-49, 221, 293, 304
 Hugo von Trimberg 122
 HUISMAN, J.H. 172f.
 IMBACH, R. 49, 60-62
 Innozenz III. [Papst] 44, 56, 121
 JACKSON, T.R. 158f., 161-64, 186f.,
 189f.
 Jacob van Maerlant 194, 199-201, 208-
 10, 214, 341f.
 Jacoba di Settesoli 348f.
 Jacobus de Voragine 1, 5, 14, 24-26,
 37, 41f., 56, 80-83, 85, 130f.,
 217-39, 243, 251-54, 258, 261-
 68, 273-79, 287, 289, 306
 JAKOBSON, R. 319
 JANSON, G.O. 189, 192
 JAUB, H.R. 17-20, 356
 Jean de Mailly 217
 JEFFERIS, S. 189, 313
 Joachim von Watt 61
 Jocundus 167, 172f.
 Johann von Briene 200
 Johannes [Evangelista] 46
 Johannes Anglicus 205
 Johannes von Bermeswil 160, 186
 Johannes Cassianus [Johannes der Abt]
 36
 JOLLES, A. 2f., 5f., 13, 17f.
 Juliana 30, 58, 89, 104f., 114, 237,
 250f., 255, 301
 Julianus Hospitator 44, 126
 Jungfrau von Antiochia 27, 30
 Justina 30
 Juvenal 71
 Juvenius 71
 Kachelofen, C. 312
 'Kaiserchronik' 97, 151-57, 161,
 164f., 212, 214, 231
 Karl d.Gr. 80, 153, 178f., 183, 185,
 284f., 325-27
 KARLINGER, F. 2, 5f.
 Karweysse, J. 312
 Katharina [von Alexandrien] 29f., 92,
 219, 234, 250, 272, 295, 311,
 313, 320, 322-24
 KAYSER, W. 13
 KEIL, G. 337
 Klara [von Assisi] 250, 338f., 347-49
 KLEIN, Th. 168
 KLEINSCHMIDT, E. 135
 KLETZIN, U. 327
 KNAB, D. 21
 KNAPP, F.P. 58, 110, 236
 Koch, S. 314
 KÖHLER, O. 7, 150, 166
 KÖHLER, R. 120f.
 Koelhoff, J. 312, 322
 KÖLMEL, W. 193, 198
 KÖTTING, B. 26, 34
 KOKOTT, H. 158-60
 Konrad von Bondorf 338f., 347f.
 Konrad Fleck 326
 Konrad von Heimesfurt 143
 Konrad von Marburg 229, 233
 Konrad von Megenberg 61, 65
 Konrad, Pfaffe 145
 Konrad von Würzburg 13, 66, 117,
 146, 151f., 157-65, 185-93,
 213f.

- Konstantin d.Gr. 151f., 154, 157,
 246f.
 KRETZENBACHER, L. 5f., 52
 KREUTZER, H.J. 57
 KRIS, E. 40
 Kruffter, S. 312, 322,
 KUNZE, K. 15f., 36, 38, 108, 137,
 230, 237-39, 241-46, 248f., 251,
 257-60, 265, 269-71, 293, 297
 KURRAS, L. 324
 KURZ, O. 40
 LAEHR, G. 151
 LAMPEN, W. 12
 Lamprecht von Regensburg 143, 194,
 199-215, 341
 Landsberg, M. 312
 LANGER, O. 55, 59, 62
 LANGOSCH, K. 53
 v. Lasaulx, E. 298
 Lauber, D. 265, 270
 LAUSBERG, H. 72
 LECLERQ, J. 62
 'Legenda aurea' → Jacobus de Voragine
 LEHMANN, P. 175
 LEIPOLD, I. 158-60, 186f.
 Leodegar 33
 LERMEN, B. 14
 LEVISON, W. 74, 151f., 160, 167, 170
 LIMMER, R. 53, 64
 LOMNITZER, H. 43
 LOOMIS, Ch.G. 4
 LOTTER, F. 7
 LOUIS, R. 145
 Lucanus 71
 Lucia 27, 30, 250, 252
 'Lucidarius' 129
 Ludwig I. von Loon 169f.
 LÜTHI, M. 3, 5f.
 Lütold von Röteln 66, 157-60, 163f.
 Lupus 266
 Luther, M. 62-64, 301, 362
 Macarius Romanus 37, 45
 MÄHL, H.-J. 364
 'Märterbuch' 220, 233, 236-62, 266,
 269, 273-76, 281-87, 302, 307,
 310, 319
 MANITIUS, M. 69f., 73
 MANSELLI, R. 8
 Marcellinus 29
 Margarete [von Antiochien] 27, 30, 90-
 117, 127, 142, 147, 149, 182,
 215, 222, 224f., 227, 239-55,
 261-65, 275-81, 295, 299-304,
 310-24
 Margaretha → Regula
 Margarita 44
 Maria 114, 117, 175, 220, 249-51,
 267, 296
 Maria [von Bethanien] 348f.
 Maria Aegyptiaca 15, 36, 38, 108,
 178, 230
 Marina 44
 Marquard von Lindau 129
 'Marter der hl. Margarete' [vgl.
 Margarete] 92, 94, 100f., 104,
 108, 114, 116, 304, 316
 Martha [von Bethanien] 348f.
 Martianus Capella 71
 Martin 41f., 47, 90
 Martina 90, 116-25, 136, 145-49, 221,
 293, 295, 299f., 302, 304
 MASSER, A. 168, 171, 192
 MATZKE, J.E. 136
 Mauritius 29
 MAYER, G. 5
 Meinwerk von Paderborn 185
 MERK, J. 17
 MERKER, P. 13
 MERLO, J.J. 322
 MERTENS, V. 57, 93, 111, 136, 139,
 145, 256, 274, 278, 280, 282
 MINIS, C. 168
 Mombritius, B. 94, 117, 130, 155,
 160, 230, 239, 241, 299, 316
 MOSER, D.-R. 5, 292
 Moyses 36
 MÜLLER, G. 13, 19, 48
 MÜLLER, J.-D. 20, 290, 331f.
 von der NAHMER, D. 7
 Nazarius und Celsus 28, 30
 NELLMANN, E. 152f., 156
 NEUMANN, F. 154
 NEUSCHÄFER, H.-J. 17
 Nikolaus [von Myra] 17
 Nikolaus von Cues 62
 Norbert von Xanten 41, 64
 NOTERMANS, J. 167, 174
 Novalis 364f.
 NYSSEN, W. 198
 'Oberdeutscher Servatius' [vgl.
 Servatius] 165, 168, 170-77,
 212, 214
 OEDIGER, F.W. 38
 OESSENICH, M. 229, 233
 OHLY, F. 12, 99, 114, 152f.
 ORYWALL, I. 94, 101
 Oswald 237, 291
 Otto II., Herzog von Bayern 134f.,
 143-45
 Otto III. [Kaiser] 72

- Ovid 71
 Palladius 127
 PALMER, N.F. 92, 105, 112, 189
 Pancratius 242
 PANNENBERG, W. 11
 Pantaleon 158, 162
 'Passienbüchlein' 57, 219, 257, 311-
 25, 333, 336, 351-53, 361
 'Passional' 220-24, 228-56, 261f.,
 265, 269, 273-89, 307, 310,
 319, 330
 Pastor [Poimen] 36
 Paula 17
 PAULSEN, F. 53
 Paulus [Apostel] 157, 246, 349
 Paulus Eremita 38, 178
 PAUSCH, O. 236
 PAUTSCH, O. 311
 Pelagia 38, 293
 Perpetua 26f.
 Persius 71
 PETERS, U. 59
 Petronella 274
 Petrus [Apostel] 31, 157, 175, 246,
 349
 Petrus Damiani 48
 Petrus Martyr 25, 33
 PETSCH, R. 13
 PHILIPPART, G. 52, 220, 235, 294
 POHLKAMP, W. 152
 PONCELET, A. 9, 48, 170
 Prager 'Christophorus' [vgl.
 Christophorus] 125, 131-36,
 143, 145-47, 164, 174
 PRINZ, F. 7f.
 PROCHNOW, G. 131, 160, 226, 230
 Prokop 27
 PROPP, V. 5, 23-25, 45
 Prudentius 71
 PRUTZ, H. 228, 234
 Pseudo-Theotimus 94-109, 115, 239f.,
 244, 275f., 299, 304, 316, 319f.
 Quintilian 35
 RADEMACHER, H. 167
 RALL, H. 166
 Rauscher, H. 64, 362
 Regula [Zisterzienserin von Lichtenthal]
 250, 260, 292-305, 309, 350,
 361
 Reinbot von Durne 31, 134-45, 148,
 279-81, 325-336, 352, 360
 Remigius 52, 75-86, 117f., 123, 133
 RICHERT, H.-G. 220f.
 RICHTER, M. 51f., 62
 RIEHL, Cl.M. 271
 RINGLER, S. 10, 14, 59
 RODE, A. 108
 ROEDIGER, M. 155, 178, 180
 ROSENFELD, H. 14, 48, 59, 93
 ROSENFELD, H.-F. 31, 64f., 125ff.,
 180, 189, 249, 262, 278
 Rudolf von Ems 13, 92, 109-11, 118,
 142
 Rudolf von Habsburg 158
 Rudolf von Steinach 54
 RUH, K. 15, 200, 232, 338f., 344f.,
 347, 350
 RUNCIMAN, S. 154
 SANDERS, W. 11, 169f.
 SCHEIBELREITER, G. 7, 32f.
 SCHENDA, R. 64, 292, 362
 SCHENKHELD, E. 130, 142
 SCHIEB, G. 167f., 171
 SCHIEFFER, R. 78
 SCHINDELE, P. 292, 294f.
 Schmidt, A. 124
 SCHMIDT, J. 362
 SCHMIDT, L. 4f.
 SCHMITZ, W. 92ff.
 SCHMUCKI, O. 55, 62, 207
 SCHNEIDER, K. 155, 180
 SCHNELL, R. 50, 256, 324
 SCHNYDER, A. 292
 SCHÖNBACH, A. 126, 128, 133
 SCHOLZ, M.G. 50, 308
 SCHRAMM, A. 322
 SCHREINER, K. 50, 52-55, 59-63, 65
 SCHULMEISTER, R. 12-14, 24
 SCHWARZ, M. 134, 325-27, 329, 333
 SCHWIETERING, J. 110, 145
 Sebald 274
 Sebastian 30
 Secundus 30
 Sedulius 71
 SEGL, P. 203
 Servatius 90, 150, 165-77, 212, 214f.,
 242, 245, 247, 266, 283, 360
 Sibilla von Bondorf 338f., 346, 349
 Silvester 90, 130, 150-65, 187, 193,
 212, 215, 224, 229, 231, 235,
 240, 245-47, 266, 268, 283f.,
 287
 de SMEDT, Ch. 9
 de SMET, G. 155, 169
 SÖDER, R. 274f.
 SPINDLER, M. 144f.
 SPRISLER, M. 185, 189, 191
 STAIGER, E. 13
 STAMM, G. 292-95
 Statius 71

- STEER, G. 49, 116, 118, 123, 301
 STEINMETZ, H. 20
 STÖRMER, W. 41
 STRECKER, K. 67-71, 74
 Stricker 325-27
 STRUNK, G. 12, 114, 143
 STYRA, A. 193
 Sulpicius Severus 42
 Surlus, L. 363
 Symphorianus 29
 SZÖVERFFY, J. 127, 133f.
 Terenz 71
 Tertullian 32
 Thaïsis 38
 'Thalbacher Legenda aurea' 269
 Theodora 44
 Theophanu 72
 Thomas Becket 33
 Thomas de Cantilupe 48
 Thomas von Celano 194f., 197f., 200,
 202, 204, 206, 210, 231, 341,
 346
 THOMPSON, S. 4
 TIEDEMANN, E. 230
 TODOROV, T. 20
 TOLDO, P. 3
 TRIER, J. 10
 'Trierer Aegidius' [vgl. Aegidius] 177,
 179, 181-84, 192, 213, 215, 247
 'Trierer Silvester' [vgl. Silvester]
 151f., 155-57, 161, 165, 179,
 212, 214, 360
 Ulrich von Türlin 327
 Ulrich von dem Türlin 327
 Urbanus 29, 274
 Ursula 250, 253f., 319f., 322, 347
 'Väterbuch' 221, 229, 234f.
 VAUCHEZ, A. 8, 26, 33, 36, 39, 48f.,
 52, 358f.
 Venantius Fortunatus 76
 Vergil 71, 73
 VIETOR, K. 13
 Vincentius 38
 Vincenz von Beauvais 273
 Vitalis 30
 'Vitas Patrum' 273
 Vitus 38
 VLEKKE, B.H.M. 167
 VOGT, F. 93, 106, 312
 VOLLMANN-PROFE, G. 135, 144
 VOSSEN, P. 67, 70, 74
 Wace 94, 101, 115
 WACKER, B. 11
 WACKERNAGEL, R. 159
 Waldes 55f.
 Wallersteinische Margaretenlegende
 92, 96, 98, 100, 102, 110-12,
 116, 127, 147, 304
 WALTER, K. 167, 172-177
 Walther von Speyer 67-76, 81, 84-86,
 125, 133, 140
 WANG, A. 327
 WARNING, R. 109
 Wetzel von Bernau 92, 96, 98f., 102,
 104, 107, 109-113, 115, 127,
 142
 WICHNER, J. 230
 WIEGMANN, E. 117, 123
 'Willehalm' [Prosabearbeitung] 325-
 28, 334
 Wilhelm von Cremona 60
 WILHELM, F. 166-68, 171f., 230, 237,
 258f., 261
 William von Ockham 62
 WILLIAMS-KRAPP, W. 15f., 25, 57,
 59, 81, 93, 199, 216, 219, 223,
 228f., 233-35, 239, 250, 256,
 258-260, 265, 269-92, 323, 326
 WOLF, H. 362
 WOLF, N.R. 200f.
 WOLFF, L. 168, 171, 174
 Wolfram von Eschenbach 13, 127,
 135-37, 139f., 142, 145, 325-28,
 334
 WOLPERS, Th. 2, 16f., 24, 32, 35, 37,
 94, 115, 218
 WUNDT, W. 3
 WYSS, U. 15, 117-119, 121f., 124,
 139f., 143f., 161, 188, 200
 ZÄCK, R. 120
 ZARNCKE, F. 136
 Zell, U. 311, 322
 ZENDER, M. 4, 166, 169-171, 175
 ZIESEMER, W. 118-20, 123, 221
 ZIMMERMANN, H. 234
 ZIRKER, H. 11
 ZOEPF, L. 10, 32, 48
 'Zürcher Georg' 311, 325-37, 352f.,
 361f.
 ZWIERZINA, K. 126, 140

2. Sachregister

abbreviatio 27, 37, 47, 80-85, 102, 167, 209f., 218f., 222, 228, 231, 233, 237, 239, 249, 254f., 262f., 274, 276, 280, 282-84, 287, 294, 299, 302, 361f., 319-21, 324, 335, 341, 344, 351, 361
 Abt 25, 39, 178-85, 285
 Adel [vgl. höfisch] 7, 36, 51, 53-55, 119, 124, 127, 144f., 148, 169f., 178, 212, 236f., 280, 328
 Adressat → Publikum
aedificatio → Erbauung
 Ästhetisierung 161-63, 165, 192, 304
 ätiologisch 31, 178
 Allegorie/Allegorese 70, 72, 120, 143, 209, 262, 280, 286f., 295-97, 335
 Anachoret 34, 36, 38, 42
 Andacht 163, 191, 193, 213
 Apostel 24, 31, 46, 216, 220, 295f., 298, 349
 Apostrophe 77, 205, 232, 234, 253
 Armut/Armutsideal 55, 185, 190f., 197, 213, 286, 346
artes liberales 51, 53, 70, 74
 Askese/Asket 17, 25, 43, 48, 90, 150, 169, 180, 185, 191f., 194, 212, 286, 296, 362
 Auftraggeber/Gönner/ Mäzen 66, 135, 147, 157-60, 164, 169, 172, 174, 186, 190, 201, 208, 212, 236f., 241, 307
 Augustiner 187, 234
 Auslegung/Exegese [vgl. Allegorie, Etymologie, Kommentar] 78f., 81, 83f., 117f., 120f., 123, 129, 146, 192, 209, 217f., 255, 287, 299, 335
aventure 41, 109, 118, 128, 357
 Beichte 104f., 178, 213, 240, 284
 Bekehrung/*conversio* 27, 29f., 32, 36, 39, 41, 82f., 91, 140f., 153, 157, 202, 231, 278, 349
 Bekenner 24f., 32-46, 90, 123, 146, 149-216, 222, 228-36, 238, 245-49, 261, 266-68, 275, 282-89, 296
 Benediktiner 55, 61, 178, 218, 232
 Bestattung 28-31, 38, 106, 166, 286, 316
 Betrachtung → Kontemplation

Bettel- und Predigerorden → Dominikaner, Franziskaner
 Bibel 1, 11, 35, 55, 63f., 71, 77f., 105, 112, 120f., 123, 131, 133, 190-92, 208f., 295f., 298, 327f., 329, 344, 348f., 360
 Bild/bildende Kunst [vgl. Illustration] 1, 4, 6, 21, 126, 128, 163, 190f., 193, 257, 265, 287, 322, 347, 349
 Bildungselite 51, 70, 79, 84, 87, 326-28, 345, 351, 353
 Bildungsgeschichte [vgl. *litterati*] 50-59, 84-86, 124, 197f., 201, 207f., 210, 219, 257, 270, 351, 361
 Biographie 13, 23f., 35, 43, 142, 202
 Bischof 21, 25, 36, 39, 41f., 76f., 82f., 90, 150, 165-78, 184, 213
 Bollandisten 9, 87, 364
 Brauchtum 1, 4, 88, 126, 167
breviarium portatile/Reisebrevier 56, 218, 232
 Brevier/Breviergebet [vgl. Chorgebet, Gebet] 1, 51, 56, 239
 Buchdruck 57, 65, 219, 291, 311-24, 345, 353
 Buße 36, 38, 44, 47, 131, 154, 176, 183, 213
chanson de geste 139, 142, 145, 154f., 157, 165
 Chorgebet 74, 232
 Christenverfolgung 32, 90f., 97f., 120, 132, 138, 162, 164, 184, 319, 321
 Chronik/Chronistik 1, 152-57, 164f., 179, 212, 325, 359
 Chronologie 35f., 39, 42f., 214, 231, 331, 334
Communio Sanctorum 18, 23, 175, 219, 307, 336
contemptus mundi 190, 286, 328
contritio cordis 107, 176, 183, 247
conversio → Bekehrung
cura monialium 56, 62, 82, 146, 339
 Demut 42, 68, 76, 99, 142, 182f., 193, 207, 213, 226, 232, 297f., 301, 304, 340, 346
 Deutscher Orden 116f., 119, 123-25, 146, 221f., 227f., 234f., 281, 284, 307, 314
 diachronisch [vgl. synchronisch] 19-22, 84, 354f., 359-61
 Dialog [vgl. Religionsgespräch, Verhör] 73, 98f., 129-31, 139, 147,

- 226f., 230, 240, 254, 264f.,
275, 280, 286, 321, 329, 335
- Didaxe 46, 83, 88, 97f., 100, 102f.,
105-08, 113, 116, 119f., 122,
125, 129, 131f., 142, 146-48,
161, 164, 174, 177, 181f., 184,
192, 210f., 215, 226-28, 240,
242, 244f., 247, 255, 290, 204,
335f., 352f., 355f., 360
- discours/diskursiv* [vgl. *histoire*] 4, 21,
24, 49f., 65-88, 96, *passim*
- dispositio* 35, 42, 206
- Dominikaner(in) 56, 58, 62, 80, 84,
118, 128, 131, 199, 217f., 231,
233f., 239, 259, 270, 272, 287,
290
- Drache 30, 90, 92, 94, 104-06, 136f.,
152, 224, 226, 253f., 279, 317,
326, 330-32, 336
- Ehe/Heirat 29, 39, 43, 98, 101, 113,
135, 144, 189, 226, 285, 297
- Einfache Form → Kleinform
- Einfühlung 225f., 228, 266, 269, 277,
304, 331, 347, 350, 352, 356
- Einsiedler/Eremit 36-38, 90, 125, 127,
129, 131f., 150, 177-94, 212,
263
- Eltern/Familie/Vater/ Mutter 30f., 40,
44, 92, 95, 97, 138, 185, 191f.,
206, 227, 275-77, 285-87, 289,
331
- Emotionalisierung 96, 99f., 155, 162,
231, 266f., 275, 282, 286f., 331
- Engel 38, 73, 94, 105-07, 198, 241,
281, 283, 300
- Entwicklungskonzept 16, 116, 149,
214-16, 355
- Epilog 113, 118, 169, 232, 250-54,
256, 259, 295-99, 301, 307,
315, 328
- Erbauung/*aedificatio* 1, 13, 16, 183,
335
- Erzähler 95f., 98f., 109-11, 122, 138,
140, 142, 147, 161, 171, 177,
182, 190-92, 196, 203f., 206,
219, 223, 225, 232, 242, 254,
268f., 278, 283, 301, 303, 307,
317, 331, 333f., 352
- Etymologie 81, 218, 223, 252, 254,
259-62, 266, 279
- Exegese → Auslegung
- Exempel 1, 13, 18, 38, 44f., 125, 244,
248, 268, 355f., 362
- Exkurs 118, 121, 132, 259, 334-36
- Flexibilität 38, 84-86, 140, 145, 259,
291, 339, 350, 354-59, 361, 363
- Folter/Marter 27f., 33, 73, 90, 94, 97,
101-08, 110, 118, 120f., 125,
136, 140f., 225, 245f., 263,
278, 285, 300, 302f., 316, 326,
328, 333f.
- Formgeschichte 10f.
- Franziskaner 55f., 62, 115, 128, 196-
211, 214, 232-35, 269, 338-53
- Frau [vgl. Jungfrau, Nonne, Witwe]
39, 41, 51, 206, 250, 253, 296,
298, 314f., 344, 349
- Frauenbewegung, religiöse 55f., 58,
82, 146, 213, 351, 361
- Frauenkloster 56-59, 186, 189, 192,
218, 250, 256, 270, 272, 292-
306, 308-10, 337-53, 361
- Frömmigkeitsgeschichte 8, 53, 55-57,
80, 85f., 115, 150, 215, 362
- Funktion 11, 20, 47, 49, 66, 73, 76,
108, 115f., 121, 135, 148, 156,
163, 165, 181, 188, 191, 199,
214-16, 238, 254, 257, 262,
274, 280, 310, 327, 336, 339,
351, 354, 361
- Gattungsbegriff/Gattungszuordnung
9f., 13-15, 17-22, 135, 137-40,
145, 357
- Gebet 43, 60, 98, 100-02, 104-07,
114, 122, 154, 182-84, 223-26,
228, 232, 241, 244, 246f., 252-
55, 259, 261, 263, 268, 276f.,
285, 288, 294, 299, 301-03,
316-18, 321f., 342
- Gebetserhörung 1, 43, 83, 106, 111,
114, 244, 276f., 281, 285, 287,
301, 303
- Geburt 24, 35, 40, 44, 95, 113, 279,
317, 321, 324, 348
- Gebrauchskontext → Kommunikations-
situation
- Gebrauchsliteratur 115, 249, 306f.,
309, 327, 357
- genus demonstrativum*/Personenlob/
Panegyricus [vgl. Lobpreis] 35,
77, 135, 210, 327f.
- Geschehenszusammenhang →
syntagmatisch
- Geschichtswissenschaft 6-8, 11
- Gnade 253, 301f., 304
- Gnaden- und Offenbarungsviten 59
- Häretiker 56, 203
- Haft → Kerker
- Hauptjüngfrauen → Jungfrau

- Heilenspiel 22
 Heiligentypen 22, 24f., 36, 214, 309, 351, 360
 Heiligkeit/Heiligenstatus 8f., 23-26, 34, 39-41, 43, 47f., 138, 177, 193f., 210, 298f.
 Heilsgeschichte 21, 105, 112, 118-21, 131, 198, 329
 Heilung [vgl. Wunder] 27, 83, 152, 154, 157, 246, 320
 Heirat → Ehe
 Helfer → Nothilfe [vgl. Gebetserhörung]
 hierarchisch/hierarchischer Diskurs [vgl. partnerschaftlich] 65-67, 76-85, 109, 112, 116, 123, 127, 131, 142, 146, 176f., 186, 192, 210, 212, 240, 248, 266, 269, 305, 335, 352f., 358, 360
 Hinrichtung 26-28, 31f., 106, 140, 255, 263, 276, 280, 333
histoire/erzählte Geschichte [vgl. *discours*] 20f., 24, 41, 45f., 49, 68, 77, 79, 82, 84-86, 95, 108f., 112f., 123, 125, 134, 136f., 147-49, 181f., 184, 187, 209, 211, 213, 230, 236, 239, 244, 280, 285, 300, 316, 326, 331, 335, 355-59
 Historizität 6-12, 27, 44, 48, 126, 165, 174, 183, 195, 199, 206, 274, 291, 334-36, 352, 359, 362f.
 höfisch [vgl. Adel] 41, 53f., 89, 96, 98-100, 102, 107, 109-11, 115f., 118, 120, 124, 127-29, 133-48, 159f., 162, 171, 174, 180f., 186, 211, 237, 249, 279, 281, 304, 307, 311, 325-29, 334f., 337, 351f., 355, 357
 Hörer/zuhören 52, 54, 74-77, 79, 81, 95, 109, 114, 127, 240, 283, 319
 Humanismus 59, 298, 361f.
 Hymnus 15, 21f., 73, 104-06, 122, 138, 295
 Identifikation/Identifikationspotential 92, 131, 167, 183, 191, 213, 304f., 350, 356
 Illustration [vgl. Bild] 54, 58, 257, 338, 346, 349
imitatio/Nachfolge 1, 6, 13, 17, 30, 36, 79, 85, 91, 114, 119f., 150, 181, 184, 188, 190, 192, 194, 196, 204, 211, 213f., 251, 356
 Individualität 195f, 202, 211, 274, 365
 Jugend → Kindheit
 Jungfräulichkeit/*virginitas* 29f., 100, 103-05, 112-14, 184, 250f., 295f., 298, 304f., 315
 Jungfrau/*sponsa Christi* [vgl. Frau, Nonne, Witwe] 24, 27, 29, 91f., 104, 115, 119, 187-91, 216, 218, 249-57, 286, 292-306, 308-24
 Kaiser/Kaisertum 127f., 144, 151-65, 212
 Kanonisation/Kanonisationsakten 8, 25, 39f., 48, 179, 207, 210, 234, 359
 Kartäuser 180
 Katechese/Seelsorge 56, 63, 73f., 76, 84, 86, 91, 97f., 102, 107, 112, 114, 116, 123, 127f., 131-34, 146, 150, 171, 174, 183f., 210-13, 215, 227, 247, 255, 266, 278, 286, 290f., 302, 307, 352, 360
 Kerker/Haft 27-29, 31, 33, 73, 93f., 98-102, 104-06, 121, 128, 140, 224f., 266, 316
 Kindheit/Jugend 30, 39f., 73, 108, 154, 204, 247, 275, 319
 Kirchenfürst → Bischof, Papst
 Kirchenjahr 1, 216, 218-21, 236, 249f., 270, 272, 295, 306-08, 316, 323
 Klarissen 58, 187, 311, 337-53
 Kleinform/Einfache Form vs. Großform 5, 18, 45f., 86, 329
 Kleriker/*clerici* 12, 36, 49-67, 74-88, 117, 123f., 144-46, 211, 291, 298, 358, 360
 Kloster 12, 39, 41, 56f., 59, 66, 80, 113f., 116, 146, 159, 178, 182, 218, 230, 233, 235, 239, 256, 259, 291, 293, 324, 327, 345, 357
 Kommentar 78, 96-98, 109, 142, 181, 232, 254, 275, 282, 287, 296, 302, 304, 307, 342
 Kommunikationssituation/Gebrauchskontext/ 'Sitz im Leben' [vgl. Funktion, Publikum] 1, 11, 20f., 49f., 51, 63, *passim*
 Konkretisierung 82, 108, 129, 161, 173, 212, 225, 227, 230, 242f., 245, 324
 Konstantinische Schenkung 151
 Kontemplation 60, 180, 182, 188, 190-92, 239, 299, 342, 350

- Kreuzzug/Kreuzzugsbewegung 146,
154, 157, 164f., 227f., 230f.,
235, 281, 307, 327
- Kürze/Kürzung → *abbreviatio*
- Kult 1, 3f., 9, 22, 33, 48, 91, 118,
159, 165f., 168, 170-72, 174f.,
177-79, 185, 212, 304, 325,
358f., 364
- Laien/*laici* 36, 49-67, 74-88, 91, 110,
113, 116, 119, 123f., 127, 131,
146, 158, 161, 165, 180, 185-
87, 201, 207f., 211-24, 239f.,
250, 279, 282, 284, 291, 357f.,
360
- Laienfrömmigkeitsbewegung 55f., 58,
61, 146, 150, 163, 165f., 194,
211, 213, 218, 306, 351, 356,
360f.
- Latinität [vgl. Volkssprache] 22, 51-
53, 55-57, 66, 86, 99, 149, 156,
256, 337, 353-61
- lectio* [vgl. Brevier, Liturgie, Tisch-
lesung] 56f., 66, 74f., 84, 199,
218, 221, 239, 294
- Legendar 1, 15f., 58, 80-84, 90, 216-
310, 319, 333, 335f., 350-53,
360f., 363
- Legendenpolemik 64, 362f.
- Lektüre/'Privat'-Lektüre 51, 54, 66,
74f., 110, 257, 309
- Leser/lesen 54, 57, 75, 109, 114, 256f.
- Lied 5, 22, 73f.,
- Literaturbetrieb/Literaturmarkt/
Marktstrategie 57f., 161, 192,
219, 249, 259f., 270, 272, 290,
305, 307, 311-24, 351-53
- Literaturwissenschaft 10-22
- litterati/illitterati* 50-59, 64, 75, 87,
124, 127, 256f., 309, 318,
324f., 337, 351
- Liturgie 1, 52, 74, 98f., 167, 177,
218, 225f., 253, 304, 360
- Lobpreis 114, 119f., 122, 138, 176,
226, 269, 298, 300, 316f., 324
- Lokalisierung/lokale Verankerung 82f.,
165f., 170, 172, 174f., 183,
210-12, 356
- Märchen 3-6, 23-25, 30, 364f.
- Märtyrer 24-37, 41, 43f., 46-48, 90-
150, 164, 184, 193, 211-16,
220, 222-29, 235f., 238, 241-45,
247, 250, 260-66, 275-85, 296,
298, 311, 316
- Märtyrerakten 26f.
- Marter → Folter
- Martyrium [vgl. Hinrichtung] 25f.,
29f., 31-34, 38, 73, 90, 107,
114, 119f., 162, 211, 223, 226,
272, 280, 301, 303, 318f., 357
- materia* 85, 87, 109, 161, 340, 355,
361, 363
- Meditation [vgl. Kontemplation] 78,
112, 120, 352
- Metapher 70-72, 77, 209, 254, 317,
343
- Ministeriale 54, 169
- Minne 98-100, 110, 118, 138, 141,
226, 287, 307, 321, 357
- Mirakel (als Gattung)/Marienmirakel 6,
17, 41
- Mirakel → Wunder
- Missionierung 1, 50, 227, 235
- Moderne 3, 9, 14, 87f., 126, 193,
342f., 352, 354, 361-65
- Mönch 39, 41, 44, 51, 213, 301
- Morphologie 4f., 23-49, 90, 104, 118,
123, 149, 211f., 250, 285, 300f.
- Motiv [vgl. Morphologie] 3f., 43, 87,
95, 276, 279, 286, 300
- Mündlichkeit 4, 41f., 56, 66, 75, 79,
114, 199
- Mystik 55, 58, 115, 204f., 209, 267,
287, 343, 349
- Mythos 3
- Nonne 43, 57-59, 67, 113, 187f., 213,
250f., 284, 292-306
- Normativität 9, 14
- Nothilfe [vgl. Gebeterhörung] 83, 91,
107, 113f., 182-84, 223f., 226,
229, 241, 246-48, 253-55, 266,
269, 276-78, 281f., 284, 290,
293, 299, 308f., 317f., 320,
324, 336, 351f., 356
- Novelle 48
- Ordensgründer/Ordensgründung 39,
41, 55, 90, 150, 193-211, 213,
232f., 337, 339, 345, 349, 357
- Ordensreform 55, 270, 294, 346
- ordo artificialis/naturalis* 73, 329-31,
336
- ornatus* 70-73, 143, 191, 264, 329
- Papst/Papsttum 36, 39, 90, 127f., 144,
150-65, 178, 184, 186, 195,
207, 212f., 241, 266
- paradigmatisch/paradigmatische
Reihung 28f., 33f., 36-39, 83,
120-23, 125, 140, 149, 178,
267, 285, 326, 333f.
- Paränese 100, 110, 122, 133, 142,
161, 174, 176, 181, 192, 212,

- 242, 247f., 251, 269, 277, 290, 307f.,
partnerschaftlich-kollegialer Diskurs
[vgl. hierarchisch] 66, 68, 75-81, 83-85, 109-11, 142, 147, 177, 186, 192
Patron(in) 91, 126, 134, 166, 176f., 185, 241f., 299, 320
Personalisierung 203-11, 305
Persuasion 85, 127, 147, 204
Predigt 1, 15, 22, 52, 56, 63, 102, 110, 114, 122, 128, 133, 146, 153, 181, 183, 204, 206, 218, 221, 239, 324, 342
Prolog 10, 42, 70, 110-14, 132, 135, 148, 155, 161, 173, 177, 182, 188, 200, 204, 206, 232, 236, 240-42, 244, 247, 250, 252, 259, 287, 295-98, 307, 313, 315, 320, 340-42, 344
Politik 66, 76, 79f., 82, 86, 118, 128, 144f., 147f., 150, 156f., 160f., 163-66, 169f., 175f., 183f., 211f., 356f., 360
populär/Popularisierung [vgl. Volkstümlichkeit] 25, 56f., 80, 84f., 90-94, 126, 128, 185, 193, 199, 210, 217, 257, 265, 278f., 290f., 305f., 310, 314, 321-23
Polyfunktionalität 1f., 214, 217, 356
Prosa → Vers
Prosaroman 20, 290f., 329, 331f., 352
Prosifizierung 232, 248, 273, 277, 280, 334f.
Prostituierte/Prostitution 27, 38, 41, 133
Protokoll 10, 26, 33f., 207, 225
Publikum/Adressaten [vgl. Kommunikationssituation] 49, 52, 56f., 65, passim
Quelle/Quellenfrage 15, 21f., 69, 76, 81, 89, 94, 97, 115, 136f., 142f., 148, 151-53, 155f., 171f., 181, 189, 199f., 222, 229-33, 237f., 251f., 261, 266, 277-80, 283-87, 293f., 326f., 331
Rationalisierung [vgl. Wahrheit/Wahrheitsverständnis] 332-35, 352, 362-64
Reformation 16, 21f., 57, 59, 292, 295, 338, 354, 361-64
Religionsgespräch 130, 142, 152, 155, 164, 231, 240, 268, 283f.
Reliquien 52, 137, 167, 174f.
Rezeption 16, 80f., 86, 109, 156, 165, 171, 199, 201, 217, 219, 238, 251, 257, 259, 261, 266, 291, 306, 309-11, 326f., 363
Richter 27f., 31-33, 185
Ritter [vgl. Adel, *aventure*, höfisch, Kreuzzug] 109, 124, 127, 134f., 137, 141, 145, 227, 281, 327
Sage 3f., 6
Schematismus 21, 23-25, 27, 31f., 43, 49, 84, 101-03, 119, 125, 248, 273, 336
Scholastik 62, 217, 301
Schreiben/Schreibetätigkeit 54, 58, 293-95, 305, 338
Schriftkultur/Schriftlichkeit [vgl. Mündlichkeit] 50-59, 80, 89, 112, 199, 355
Schriftsinn, mehrfacher [vgl. Auslegung] 77f., 83, 85
Schule 53, 57, 68-74
Seelsorge → Katechese
Selektion 34, 45, 82, 85, 161, 293f., 335
Sexualität 98, 100f., 104, 113f.
Simplifizierung 81, 223, 252, 256f., 261f., 288, 325, 337, 344, 359, 361
Spiritualität 79, 198, 287f., 302, 305, 327f., 335, 344, 359
Stadt/Stadtkultur 53, 55, 57, 146, 159f., 163-65, 172-74, 185-93, 213, 270, 272, 284, 305f., 325, 351-53
Stil 12f., 70-73, 76f., 85, 96, 139, 143, 165, 195, 239f., 243, 263, 274, 340
Strafe 80, 83, 141, 244, 247f., 302, 307, 315
Sünde(r) 36, 41, 44, 79, 105f., 119, 121, 131f., 143, 175f., 179, 182-84, 240, 248, 251, 298, 301f., 307, 315, 327
Sünderheiliger 12, 17, 36, 41
synchronisch [vgl. diachronisch] 19-22, 34, 84, 215, 354f., 359
syntagmatisch/Erzählsyntagma/Geschehenszusammenhang 26, 28f., 31, 38, 43-48, 86, 90, 119, 166
Taube 78, 104, 106f., 275-77, 297, 300, 303f., 318
Taufe 72, 78, 94, 157, 279
Teufel 6, 37, 41, 64f., 94, 104-06, 125, 127, 129-32, 225, 240,

- 243, 246f., 253, 263f., 276,
278, 331, 346
- Theologie 8-11
- Tischlesung [vgl. *lectio*] 56, 199, 218,
228, 256, 270, 272, 280, 282,
294, 297, 299, 305, 307, 336,
351
- Tod 24, 34f., 37f., 44f., 47, 82, 97,
103, 106-08, 176, 178, 191,
200, 231, 247, 266, 286
- Topik/Topos 8, 34, 68, 77, 110f., 135,
142, 161, 173, 177, 196, 203f.,
207, 320
- translatio* 29
- Trinität 78, 97, 114, 129, 132f., 251
- Tugend 34, 36, 41f., 82f., 120, 143,
163, 190, 196, 209, 213, 301,
319, 327f., 335, 351, 356
- Typologiebezug 77, 112, 123f., 131f.,
245, 329
- Überlieferung 91, 93, 115, 179f., 187,
201, 220f., 250f., 258f., 270-72,
292f., 312-15, 325f., 338, 345
- Verhör 26-29, 31f., 38, 73, 91, 101-
04, 113, 140, 146, 263f., 321
- Vers vs. Prosa 67-69, 71-75, 85, 90,
93, 108, 207f., 216f., 219,
222f., 228, 251, 255-57, 260,
269, 293, 307-10, 318f., 323-25,
336f., 351, 360f.
- Versuchung 37, 41, 73, 303
- Vision 28, 176, 231
- (Heiligen-) *Vita* und *Legende* 9f., 43,
48
- Volkskunde 1-6
- Volkssprache/Volkssprachlichkeit [vgl.
Latinität] 52, 55-57, 60, 66,
89ff., 165, 353-61
- Volkstümlichkeit [vgl. populär] 4, 6,
14, 24, 45, 80, 86-88, 344, 361
- Wahrheit/Wahrheitsverständnis 110,
148, 277, 279, 335f., 352, 362-
64
- Wiederauferweckung [vgl. Wunder]
28, 83, 140f., 285
- Witwe/Witwentum [vgl. Frau,
Jungfrau, Nonne] 39, 43, 206,
234, 250, 297, 348
- Wüste 36-38
- Wunder 6, 27-29, 33, 35, 37f., 40-44,
47f., 73, 76, 78-83, 94, 106,
129, 126, 140f., 166, 176, 178,
197, 210, 225, 227, 231, 233,
235, 245f., 259, 263, 267, 281,
284f., 289, 299, 301, 309, 316,
324, 328, 332, 346f., 349, 352
- Zeuge/Zeugenbericht 10, 40, 104, 196,
205, 316, 319, 347
- Zisterzienser(in) 115, 250, 257, 260,
292, 294, 305, 350
- Zyklusbildung 30, 46

Hildegard-Gebetbuch

Codex latinus monacensis 935 der Bayerischen Staatsbibliothek München
Farbiges Vollfaksimile. 1982. 8°. 152 Seiten, Wiedergabe aller 144 Pergamentseiten mit ihren 72 ganzseitigen mehrfarbigen Federzeichnungen, Leder, DM 1850,- (3-88226-116-1)

Begleitband mit Beiträgen von GERHARD ACHTEN, HERMANN HAUKE,

ELISABETH KLEMM und KARIN SCHNEIDER

1987. 8°. 290 Seiten und 69 Abbildungen, Halbleder,

apart DM 280,-, für Bezieher des Faksimiles DM 240,- (3-88226-376-8)

Einmalige numerierte Auflage von 550 Exemplaren, davon 500 für den Verkauf bestimmt.

Unter den mittelalterlichen Gebetbüchern zeichnet sich der »Liber precatorius« (Gebetbuch) der Bayerischen Staatsbibliothek, der im späten 12. Jahrhundert am Mittelrhein entstanden ist, sowohl durch die Fülle seiner Illustrationen als auch durch deren vorzügliche Qualität und ikonographische Besonderheit aus.

72 Illustrationen begleiten die einzelnen Gebete. Einige der Darstellungen illustrieren alttestamentliche Szenen aus der Zeit von der Erschaffung der Welt bis zur Gesetzgebung auf Sinai, andere beziehen sich auf neutestamentliche Ereignisse, die durch ein Bild des jüngsten Gerichtes abgeschlossen werden. Angesichts der Bedeutung der Gebete, deren Sammlung mit Hildegard von Bingen (1098 - 1179) in Verbindung gebracht wird, und der auf diese Gebete bezogenen einzigartigen Bilderfolge stellt die Faksimilierung der Handschrift seit langem ein dringendes Desiderat der Forschung dar.

Die Wiedergabe aller 144 Pergamentseiten erfolgt in Originalgröße 15,9 x 10,3 cm in Lichtdruck mit 6 - 8 Farben, der keine Rasterung enthält, wodurch eine besonders scharfe Bildwiedergabe gelingt.

Das »Pontifikale Gundekarianum«

Faksimile-Ausgabe des Codex B 4 im Diözesan-Archiv Eichstätt

Kommentarband herausgegeben von ANDREAS BAUCH (†) und ERNST REITER

Faksimile: 1987. 82 Seiten, davon 37 farbig, Format 46 x 37 cm, Leder

Kommentarband: 1987. 199 Seiten mit 9 Abbildungen und 1 Frontispiz,

Format 28 x 20 cm, Halbleder, (3-88226-372-5) DM 1900,-

Einmalige numerierte Auflage von 380 Expl., davon 350 für den Verkauf

1071 von dem Eichstättter Bischof Gundekar II. (1057-1075) als Pontifikale begonnen, wurde das Gundekarianum 6 Jahrhunderte lang von den Eichstättter Bischöfen benutzt und ähnlich wie eine Familienchronik ergänzt. Das Pontifikale ist die umfangreichste mittelalterliche Zusammenstellung dieser Art und für die Liturgiegeschichte von höchstem Wert. 1072 setzte Gundekar ein Bildprogramm an den Anfang des Buches. Dieser Anfangsteil enthält u.a. die Miniaturen Christi, zwölf Eichstätt verbundener Heiliger und aller achtzehn Eichstättter Bischöfe seit Willibald, einschließlich Gundekars selbst.

Die Illustrationen, deren letzte 1517 entstand, umfassen nach einer Federzeichnung 29 Deckfarben-Miniaturen, dazu drei große, bildhaft ausgeformte und viele kleine, goldgeschmückte Initialen. Die gut datierbaren Bilder führen die Entwicklung der Buchmalerei über viereinhalb Jahrhunderte geradezu lehrbuchhaft vor. Sie geben dem Codex den Rang einer singulären Quelle nicht nur für die Historie, sondern auch für die Kunstgeschichte.

Neuerscheinungen 1994

Kunst und Ökologie im Christentum

Die „7000 Eichen“ von Joseph Beuys

Von REINHARD ZIMMERMANN

1994. 17 x 24 cm. 271 Seiten mit 43 Abbildungen, kart., DM 38,- (3-88226-661-9)

Christlich-antike Buchmalerei im Überblick

Von REINER SÖRRIES

1993. 24 x 34 cm. 2 Bde, 166 Seiten Text, 106 Seiten Tafeln mit 41 mehrfarbigen und 247 einfarbigen Abb., Leinen DM 198,- (3-88226-579-5)

Wissensliteratur im Mittelalter

Schriften des Sonderforschungsbereiches 226 Würzburg /Eichstätt

Herausgegeben von HORST BRUNNER, HARALD DICKERHOF, DIETRICH HUSCHENBETT,
PHILIPP KAISER, GUNDOLF KEIL, ERNSTPETER RUHE, ROLF SPRANDEL, GEORG STEER,
BENEDIKT K. VOLLMANN und NORBERT RICHARD WOLF

Band 16: Schulen in Franken und in der Kuroberpfalz 1250 - 1520
Verbreitung - Organisation - Gesellschaftliche Bedeutung

Von REINHARD JAKOB

1994. 8°. XII, 564 S., 10 Karten, 14 Abb., Leinen, DM 138,- (3-88226-577-9)

Band 17: Heinrich Seuses Philosophia spiritualis

Quellen, Konzept, Formen und Rezeption

Tagung Eichstätt 2. - 4.10.1991

Herausgegeben von RÜDIGER BLUMRICH und PHILIPP KAISER

1994. 8°. 279 Seiten, Leinen, DM 98,- (3-88226-576-0)

Band 18: Troja und die Reichsstadt Nördlingen

Studien zum 'Buch von Troja' (1390/92) des Hans Mair

Von RAINER MEISCH

1994. 8°. 386 Seiten, 17 Abb., Leinen, DM 88,- (3-88226-616-3)

**Band 19: Bildungs- und schulgeschichtliche Studien zu Spätmittelalter,
Reformation und konfessionellem Zeitalter**

Von HARALD DICKERHOF

1994. 8°. 317 Seiten, Leinen, DM 96,- (3-88226-654-6)

Dr. Ludwig Reichert Verlag · Tauernstraße 11 · D-65199 Wiesbaden

